

LAS FUNCIONES DE LAS IDEAS DE LA RAZÓN PURA

ITALO DEBERNARDI CÁRCAMO

Universidad Católica Silva Henríquez
(Santiago de Chile)

RESUMEN: El presente trabajo tiene por propósito analizar las funciones de las ideas de la razón pura, centrándose en el tratamiento que recibe esta temática en el *Apéndice* que cierra la *Dialéctica trascendental de la Crítica de la razón pura*. En particular, se aborda la función sistematizadora de las ideas y el problema del uso hipotético o regulativo de las mismas, así como el vínculo entre ambas funciones. Se mostrará cómo la búsqueda de la unidad sistemática por parte de la razón posibilita el uso coherente del entendimiento, y cómo las ideas, a modo de *focus imaginarius*, orientan al entendimiento y ensanchan el conocimiento y el ámbito de la experiencia dada desde fuera del campo del conocimiento empírico posible.

PALABRAS CLAVE: ideas; unidad sistemática; uso regulativo; totalidad absoluta; *focus imaginarius*.

The functions of the ideas of pure reason

ABSTRACT: The purpose of this paper is to analyze the functions of the ideas of pure reason, focusing on this treatment of this subject in the *Appendix* that concludes the *Transcendental Dialectic of the Critique of Pure Reason*. In particular, it addresses the systematizing function of the ideas and the problem of their hypothetical or regulative use, as well as the link between both functions. It will present how the reason's search for systematic unity makes possible the coherent use of the understanding, and how ideas, as *focus imaginarius*, guide the understanding and widen the knowledge and the scope of the experience given from the outside of the possible empirical knowledge.

KEY WORDS: ideas; systematic unity; regulative use; absolute totality; *focus imaginarius*.

INTRODUCCIÓN

Kant cierra la *Dialéctica trascendental de la Crítica de la razón pura* con un apéndice que se divide en dos apartados, el primero de los cuales se titula «Del uso regulativo de las ideas de la razón pura». Como han hecho notar algunos autores, este apéndice dista mucho de ser un mero añadido o desarrollo marginal. En efecto, en él se plantean cuestiones fundamentales relativas al estatus epistémico de las ideas de la razón pura y de sus principios, así como al imprescindible uso válido de aquellas, de manera que más bien constituye la culminación de la *Dialéctica* y la realización de su propósito más significativo¹.

¹ Extremando y simplificando un poco las posturas de los especialistas con respecto al valor de este *Apéndice*, podríamos decir que se reducen a dos: o bien ven en el *Apéndice* el verdadero cumplimiento de la tarea crítica de la razón, o bien ven en él la apertura hacia la *Crítica del juicio*, por cuanto sólo en esta última se completaría y se resolvería el planteamiento kantiano en lo referente al papel sistematizador de la razón por medio de la determinación y distinción de la facultad del juicio. En cualquier caso, también los que sostienen esta segunda postura reconocerían en el *Apéndice* el planteamiento decisivo de la *Dialéctica* y la culminación de su propósito al menos dentro de los límites de la primera

En lo que sigue analizaremos dos funciones de la razón tratadas en dicho apéndice, a saber: su función sistematizadora y el uso regulativo de sus ideas.

En la Introducción de la *Dialéctica trascendental* encontramos la célebre tesis kantiana sobre el origen o punto de partida del conocimiento y los tres momentos o facultades en que se articula:

Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de allí al entendimiento y termina en la razón, por encima de la cual no se encuentra, en nosotros, nada más alto para elaborar la materia de la intuición para llevarla bajo la suprema unidad del pensar².

La razón —en sentido estricto, claro está, y no en sentido amplio como suma de todas las facultades o capacidades cognoscitivas del hombre³— es la última instancia o nivel del conocimiento, y también la suprema. A la síntesis categorial o síntesis determinante del entendimiento sigue la tarea propia de la razón, una tarea que en cuanto nueva síntesis puede verse en principio como una prolongación de la labor del entendimiento, pero que a la vez —y en verdad— es mucho más, por cuanto es una síntesis que se da en un nivel superior y por tanto de especie completamente distinta a la categorial y, lo que es más importante aún, porque constituye la condición posibilitante de la tarea del entendimiento.

Comobien aclara Torretti, para la fundamentación de la tarea del entendimiento «importa sobre todo la experiencia ya constituida, en la que se dan los objetos con sus caracteres necesarios, y no tanto el proceso en que se la va constituyendo, en que se van determinando dichos caracteres»⁴. En el nivel del entendimiento concluye un cierto modo del conocimiento, el conocimiento empírico u objetivo,

Crítica. Véase DOTI, J., «La razón en su uso regulativo y el a priori del “sistema” en la primera Crítica», *Revista de Filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 3ª época, vol. 1(1987-88), pp. 83-103, nota 3, p. 88. De modo general, se puede afirmar que en todas las temáticas tratadas en el Apéndice viene a plantearse una fundamentación del destino último de la razón, y por ello, hasta cierto punto, una legitimación de la razón pura misma.

² KANT, I., *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe. Traducción de Mario Caimi según la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009, A 298-299/B 355. En adelante citaremos con la sigla convencional (KrV) y, como es habitual, según la paginación original de la primera (A) y segunda (B) ediciones.

³ Seguimos aquí la distinción hecha por Fink sobre los dos usos y sentidos que Kant da al término razón: «El título “razón” es usado por Kant en un sentido amplio y en otro restricto. Tomado en el sentido amplio de la palabra, designa el complejo de las capacidades del conocimiento. Una crítica de la razón es, entonces, la separación crítica de los diversos elementos de nuestro conocimiento, la distinción de los conceptos empíricos y *a priori*, de las intuiciones empíricas y *a priori*, del *a priori* sintético y analítico, etc. Por el contrario, en sentido restricto, “razón” significa, por oposición a la sensibilidad y al entendimiento, un compendio de conceptos en los que se piensa, más allá de todo lo dado, un “todo” no dado. De un modo grueso podríamos decir que “razón” (en sentido restringido) designa la conciencia conceptual de la realidad» (FINK, E., *Todo y nada*. Traducción de N. Álvaro Espinosa. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1964, p. 100).

⁴ TORRETTI, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, vol. II. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2005, p. 613.

el cual trabaja con la experiencia *ya constituida*, y cuya fundamentación crítica ha expuesto las condiciones que hacen posible una experiencia de objetos como condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia.

El conocimiento de la razón, en cambio, ya no es un conocimiento de objetos, no trabaja con los datos de la intuición, ni lleva a cabo ningún proceso de constitución objetiva, o al menos no debiera hacerlo. Por ende, no debe malinterpretarse la afirmación de que la razón, en cuanto facultad suprema, es en nosotros lo más «elevado para elaborar la materia de la intuición»; pues la razón no tiene que habérselas con el *datum* inmediato que ofrece la intuición al entendimiento, sino sólo *indirectamente*, en tanto esos datos ya han sido sometidos al proceso de objetivación que realiza este último. Como asevera Kant en el pasaje citado, la elaboración última de la materia de la intuición no consiste sino en llevar ese material ya mediatizado por el entendimiento a la suprema unidad del pensamiento, tarea para la cual el entendimiento y su síntesis categorial no bastan. Sólo así debe entenderse la aseveración de que «todo conocimiento humano comienza con intuiciones, de allí pasa a conceptos, y termina en ideas»⁵.

Si en la *Analítica* se trataba de la experiencia ya constituida, ahora, en cambio, se trata del proceso de constitución de esa misma experiencia; es decir, la visión estática de la experiencia es complementada y dinamizada con una visión del conocimiento *in fieri*, que comprende el carácter procesual, «la condición perpetuamente inacabada, en vías siempre de ampliarse y complicarse, que caracteriza esa experiencia, justamente porque es temporal»⁶. Este carácter procesual de la experiencia humana se traduce en su perpetua posibilidad de completarse, y más aún, de perfeccionarse; posibilidad que es dada sólo por la razón.

1. LA UNIDAD SISTEMÁTICA DE LA RAZÓN PURA

El paso desde el ámbito del conocimiento propio del entendimiento al de la razón es un paso desde el conocimiento objetivo a un nivel del conocer que, como han sugerido algunos, quizás sea mejor denominar pensar, en atención a su autonomía respecto de los objetos. En efecto, este conocimiento obedece a la satisfacción de una intrínseca necesidad de la subjetividad, es decir, obedece a la autosatisfacción de una necesidad y exigencia de la razón para consigo misma, y no a una cuestión impuesta *desde* los objetos.

Kant expresa esto claramente en el siguiente pasaje:

La razón pura, en verdad, no se ocupa más que de sí misma, y no puede tampoco tener otro negocio, porque a ella no le son dados los objetos para [que los lleve a] la unidad del concepto de experiencia, sino los conocimientos

⁵ KrV, A 702/B 730.

⁶ TORRETTI, *op. cit.*, p. 612.

del entendimiento para [que los lleve a] la unidad del concepto de la razón, es decir, [a la unidad] de la interconexión [*Zusammenhanges*] en un principio. La unidad propia de la razón es la unidad del sistema, y esa unidad sistemática no le sirve a la razón objetivamente, a manera de principio, para extenderla sobre los objetos, sino subjetivamente, como máxima, para extenderla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos”⁷.

La razón no se ocupa más que de sí misma, esto es, las cuestiones que se plantea le vienen impuestas desde su propia naturaleza. Sin embargo, esto no debe llevarnos a suponer que estamos en presencia de una actividad solipsista de la razón. En verdad, lo que esto significa es que el material a elaborar ya no es el *datum* sensible inmediato, sino, como ya hemos dicho, este dato pero ya mediatizado por el entendimiento y su síntesis determinante, o sea, ya objetivado; en otras palabras, los datos de la razón son los conceptos del entendimiento: las categorías. Y, por otra parte, estos conceptos del entendimiento le son dados en orden a una unidad superior, que no es aquella unidad tan sólo empírica que daban las reglas del entendimiento, sino aquella que sólo pueden otorgar los principios o máximas de la razón: una *unidad sistemática* (*systematische Einheit*). Ya antes, en la «Sección tercera de la antinomia de la razón pura», Kant había dicho que «La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como si pertenecieran a un posible sistema»⁸; y en otra parte escribe: «Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas»⁹. Es este interés arquitectónico de la razón el que reclama para ella la unidad del sistema, una unidad que Kant también llama unidad racional pura *a priori*¹⁰. Por último, se puede agregar que la tesis de que la razón no tiene más negocio que ocuparse de sí misma viene a ser una reafirmación de su autonomía. Bien podría pensarse que frente al conocimiento arquetípico de un posible entendimiento divino cuyas representaciones son causa de sus objetos, el conocimiento humano, en cambio, sería completamente ectípico o reproductivo. No obstante, lo que Kant llama conceptos puros de la razón es la prueba de que la razón, aun no pudiendo producir representaciones que se adecúen a su objeto porque en cierto modo ellas sean la causa del mismo, sin embargo, tiene la potencia para elaborar de modo autónomo representaciones que tienen cierta validez objetiva, es decir, que pueden referirse a los objetos —o al conocimiento de objetos— sin ser causadas por ellos porque, como veremos, son sólo funcionales y no tienen ningún objeto por contenido.

Ahora bien, es necesario insistir en un punto fundamental. El interés arquitectónico es ciertamente un interés de la razón, propio por tanto del dinamismo de la subjetividad; pero esto no quiere decir que la actividad racional *sensu stricto* esté desvinculada de la actividad del entendimiento, del conocer objetivo intelectual, o incluso del intuir sensible. No hay una brecha insalvable

⁷ KrV, A 680/B 708.

⁸ KrV, A 474/B 502.

⁹ KrV, A A 832/B 860.

¹⁰ KrV, A 475/B 502.

entre una y otra actividad, entre una y otra facultad. Lo que queremos decir es que el hecho de que el interés arquitectónico sea un interés de la razón, y que por tanto la satisfacción del mismo sea la satisfacción de una exigencia que la razón inevitablemente se hace a sí misma, no implica, sin embargo, que este interés subjetivo venga a manchar la pureza del conocimiento empírico o, lo que es lo mismo, que esta exigencia sea una exigencia ilegítima por parte de la razón al entendimiento; y decimos de la razón al entendimiento porque aunque es una exigencia que se autoimpone la razón y que ella misma satisface, no lo hace sin el entendimiento, moviéndolo hacia la prosecución de su interés.

La siguiente cita disipa toda duda al respecto. Hablando de la unidad sistemática, Kant afirma de ella lo siguiente:

Pues la ley de la razón [que manda] buscarla es necesaria, porque sin ella no tendríamos razón alguna, y sin ésta, ningún uso coherente del entendimiento, y a falta de éste, [no tendríamos] ninguna nota suficiente de la verdad empírica, y por consiguiente, en atención a esta última debemos presuponer la unidad sistemática de la naturaleza como objetivamente válida y necesaria¹¹.

Y a modo de conclusión, Kant sostiene unos párrafos más abajo: «La razón, pues, le prepara al entendimiento su campo»¹². Esto significa, en primer lugar, que no podemos ver el interés de la razón como un capricho suyo, como una imposición extrínseca al entendimiento y al conocimiento empírico, ya que este interés —subjetivo, por cierto— le da sentido al uso mismo del entendimiento, con lo cual lo *dirige* y *orienta*. En segundo lugar, esto quiere decir también que la actividad de la razón —que como hemos visto no es un mero añadido al conocimiento objetivo— tampoco debe entenderse como un momento de elaboración del dato objetivado que le entrega el entendimiento, que sea *a posteriori*, esto es, que venga después de la objetivación del entendimiento, puesto que esa ley de la razón que ordena buscar la unidad sistemática —aunque por definición nunca se alcance *in concreto*— es lo que posibilita «el uso coherente del entendimiento». Es por ello que se puede hablar del carácter *a priori* del sistema.

La experiencia efectiva no consistiría sino en la progresiva realización de la idea de un sistema unitario, pero como esta meta se desplaza siempre y en esa misma medida es inalcanzable, la realización de esta idea es perpetua. El conocimiento es siempre perfectible, y sin embargo ello no es impedimento para que la razón plenifique este conocimiento. Para comprender esto debemos tener claro qué es lo que Kant entiende por sistema. El siguiente texto puede sernos de ayuda para este propósito:

Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos no pueden ser, en general, una rapsodia, sino que deben constituir un sistema, sólo en el cual pueden apoyar y llevar adelante los fines esenciales de ella. Entiendo empero

¹¹ KrV, A 651/B 679.

¹² KrV, A 657/B 685.

por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo, en la medida en que mediante ese concepto se determina *a priori* tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes¹³.

Un conocimiento organizado es lo opuesto a una rapsodia, a saber, es un conocimiento que constituye un todo con unidad estructurada, y no un simple *aggregatum*, acumulativo y fragmentario; o como dice Kant, el sistema es este todo organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*)¹⁴. Ni siquiera basta con la unidad tan sólo distributiva que aporta el entendimiento y sus conceptos, sino que es absolutamente necesaria una unidad colectiva. El sistema es la totalidad de los conocimientos unificada de modo articulado y organizado por una idea, la cual le da su estructura al todo. Sin embargo, que se pueda determinar *a priori* tanto la extensión de los múltiples conocimientos como el lugar respectivo de cada una de las partes, es decir, de cada conocimiento, no quiere decir, por cierto, que podamos determinar *a priori* el contenido de todos esos conocimientos. Determinar *a priori* la extensión es determinar *a priori* las limitaciones del conocimiento, no sus límites¹⁵, esto es, no la cantidad o número de conocimientos, pues la ampliación del edificio del conocer, o sea, de los conocimientos y de los descubrimientos siempre nuevos, llega hasta lo infinito¹⁶. De ahí la aclaración que hace Kant respecto de la posibilidad de crecimiento del todo por medio de la analogía que establece entre el todo y un cuerpo animal:

(...) el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede, por cierto, crecer internamente (*per intussusceptionem*) pero no externamente (*per appositionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines¹⁷.

Los nuevos conocimientos y representaciones no se añaden externamente, antes bien se integran o se incardinan en la estructura arquitectónica del todo del conocimiento. Sólo así, en un todo que es orgánico, es decir, que está estructurado internamente, puede entenderse también que se pueda

¹³ KrV, A 832/B 860.

¹⁴ Cf. KrV, A 833/B 861.

¹⁵ Sobre la distinción entre límites y limitaciones véase: Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traducción de Mario Caimi. Madrid: Ediciones Istmo, 1999, § 57, pp. 255-259. En adelante *Prolegomena*.

¹⁶ «Mientras el conocimiento de la razón es homogéneo no se pueden pensar límites determinados de él. En la matemática y en la ciencia de la naturaleza la razón humana reconoce ciertamente limitaciones, pero no límites; esto es, reconoce ciertamente que hay algo fuera de ella, a lo cual ella nunca puede llegar, pero no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su propio desarrollo interno. La ampliación de los conocimientos en la matemática y la posibilidad de invenciones siempre nuevas llega hasta lo infinito; igualmente el descubrimiento de nuevas propiedades naturales, de nuevas fuerzas y leyes mediante una continuada experiencia y mediante su unificación por la razón» (*Prolegomena*, § 57, 255-257).

¹⁷ KrV, A 833/B 861.

determinar *a priori* el lugar de cada nuevo conocimiento, esto es, su lugar dentro de la estructura del todo, de modo que cada nuevo conocimiento objetivo sea puesto en relación con los otros conocimientos que integran este todo y sea así concebido como parte de éste. Es esta interconexión (*Zusammenhang*) sistemática o trama de las relaciones que las representaciones mantienen entre sí, lo que le otorga a cada una su significado propio.

Las ideas que aportan esta totalidad son las ideas trascendentales; ellas tienen por objeto precisamente esa totalidad; claro que aquí el término ‘objeto’ no puede tener el sentido técnico y preciso que tiene en la *Analítica* y la *Estética*, pues de hecho esta totalidad de las ideas trascendentales no es fenoménica, y un objeto no fenoménico sería una *contradictio in adjecto* si tomáramos el término en cuestión en sentido estricto. Además, el mismo Kant ha definido las ideas como «un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos»¹⁸, o sea, ningún objeto propiamente tal. Por último, son muchos los pasajes en que Kant hace hincapié en que este todo, que llama el todo absoluto (*das absolute Ganze*), no puede ser dado en la experiencia. El siguiente pasaje de los *Prolegomena* es claro al respecto:

Cada experiencia singular [*einzelne Erfahrung*: experiencia particular] es sólo una parte de la esfera total de su dominio; pero la *totalidad absoluta de toda la experiencia posible* [*das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung*] no es, ella misma, una experiencia, y es sin embargo un problema necesario para la razón, [*notwendiges Problem vor die Vernunft*], la cual, sólo para representárselo, necesita otros conceptos diferentes de aquellos conceptos puros del entendimiento cuyo uso es sólo *inmanente*, esto es, se refiere a la experiencia en la medida en que ésta puede ser dada, mientras que los conceptos de la razón se refieren a la integridad [*Vollständigkeit*], esto es, a la unidad colectiva [*die kollektive Einheit*] de toda la experiencia posible, y por eso sobrepasan toda experiencia dada y se tornan *transcendentes*¹⁹.

Podemos tener experiencia de muchas cosas, pero no de la totalidad absoluta de toda experiencia posible; aun cuando cada experiencia singular supone esta totalidad²⁰, ella es algo que se nos escapa y que sólo en cuanto inexperienciable puede posibilitar toda experiencia. No hay experiencia, rigurosamente hablando, sin este todo absoluto de toda experiencia posible. Sólo desde él cobran sentido las experiencias particulares, las que de otro modo —sin él— serían sólo fragmentarias, rapsódicas, es decir, no serían experiencia. Por más experiencias que tengamos, la suma de todas ellas no nos dará jamás la

¹⁸ KrV, A 327/B 383.

¹⁹ *Prolegomena*, § 40, p. 201. El siguiente pasaje también refuerza esta misma idea: «Pero si bien una absoluta totalidad de la experiencia es imposible, la idea de una totalidad del conocimiento según principios es, empero, en general, lo único que puede prestarle al conocimiento un género especial de unidad, a saber, la unidad de un sistema; unidad sin la cual nuestro conocimiento es sólo fragmentario y no puede ser empleado para el fin supremo (que es siempre sólo el sistema de todos los fines); aquí no me refiero solamente al fin práctico, sino también al fin supremo del uso especulativo de la razón» (*Prolegomena*, § 56, p. 249).

²⁰ En otros pasajes Kant habla derechamente de *Allheit* o *Totalität*.

totalidad. Por ello esta totalidad sólo puede ser proporcionada por la razón. Fink ha dicho al respecto que «en sentido restringido, “razón” significa, por oposición a la sensibilidad y al entendimiento, un compendio de conceptos en los que se piensa, más allá de todo lo dado un “todo” no dado»²¹. El todo absoluto no es dado por la experiencia, es presupuesto, o sea, es puesto previamente por la razón; en sentido riguroso este todo no se conoce, se piensa. Estos conceptos completamente distintos de aquellos puros conceptos del entendimiento o categorías, y en cuyo compendio consiste la razón misma, según aclara Fink, no son otra cosa que las ideas. Ellas son conceptos en un sentido completamente *sui generis* pues, como ya hemos dicho, a ellas no les puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos porque, como dirá Kant en otro momento, la idea «como concepto de un *máximum* nunca puede ser dada *in concreto* de manera congruente»²². Estas ideas tienen en común, o están atravesadas por, la «idea» de este «todo» no dado que está necesariamente más allá de todo lo dado. Sin embargo, la idea de este todo no es una idea más o una meta-idea a la que se subsuman las restantes ideas; antes bien, en todas estas ideas se piensa este todo. Todas las ideas de la razón *presuponen* este todo.

Pues bien, ¿qué sería una experiencia sin la totalidad absoluta que aportan los conceptos puros de la razón? ¿Se podría seguir hablando de experiencia? El problema con este tipo de preguntas es que, así como no podemos experimentar el todo, tampoco podríamos hablar de una experiencia situada fuera de este todo, el que en cierto modo opera sin que nos demos cuenta; no podemos pensar una experiencia fuera del todo, pues hacerlo sería pensar una experiencia «inexperienciable». La noción misma de experiencia exige una unidad de la naturaleza mayor que la que aporta la estructura categorial subyacente a todos los fenómenos empíricos. Como hemos visto, al parecer la unidad empírica no basta y se requiere una unidad trascendental superior, distinta de la unidad meramente distributiva de las categorías; se precisa de la unidad omnicomprensiva y colectiva del sistema. Mientras que el entendimiento unifica «lo múltiple en el objeto mediante conceptos», la razón hace lo propio con estos conceptos «por medio de ideas, estableciendo una cierta unidad colectiva como meta de las acciones del entendimiento; [acciones] que, por lo demás, sólo se ocupan de la unidad distributiva»²³.

A estas alturas podría preguntarse si este todo absoluto no es más que una ilusión o quimera de la razón, que la extravía y que junto con ella arrastra también al entendimiento. Efectivamente la posibilidad del extravío o del yerro de la razón está siempre presente, pero ya veremos en qué condiciones lo que es sólo una ilusión necesaria e inevitable nos lleva a error o desvarío. Por ahora, en los textos tratados, Kant ha hablado sólo de problema. El término, del cual no encontraremos una definición precisa y que a veces parece ser utilizado en

²¹ Véase *supra*, n 3, *loc. cit.*

²² KrV, A 327/B 384.

²³ KrV, A 644/B 672.

un sentido más bien amplio —como dificultad con la que tropieza la razón—, es sin embargo usado otras veces con un sentido más acotado, aunque igualmente indefinido. Para empezar, se trata de un problema necesario para la razón (*notwendiges Problem vor die Vernunft*), lo que ya hace pensar que no responde a una simple deficiencia de la razón, sino que más bien consiste en un problema que se le plantea a ésta a partir de su propia naturaleza. Además, en otros pasajes la noción aparece ligada al carácter hipotético de los conceptos de la razón, donde hipotético equivale a problemático. Quizás la elección por parte de Kant de un término de origen latino —en vez de términos como *Aufgabe*, *Denkaufgabe* o *Frage*— pueda indicarnos algo. En efecto, *Problem* viene del latín *problēma*, que a su vez es la transliteración del griego *πρόβλημα*. Este último se forma a partir del verbo *προ-βάλλω*, que significa literalmente «lanzar hacia delante». Pues bien, es en este sentido que el todo absoluto es un problema necesario para la razón, pues es una proyección, es un lanzar hacia delante un «algo» que no es un objeto, o que no es más que un *objeto en la idea*, pero que le permite a la razón avanzar moviendo al entendimiento, es decir, que nos permite avanzar en el conocimiento al modo en que las hipótesis permiten al investigador avanzar en su estudio de la naturaleza, razón por la cual éstas son esencialmente problemáticas (pues no pierden su carácter hipotético), lo que no quiere decir que sean simplemente un problema sin solución.

A modo de compendio de todo lo dicho nos permitimos citar *in extenso* un texto que también sirve como puente hacia nuevos aspectos que aparecen anunciados en él:

Si tendemos la mirada sobre los conocimientos de nuestro entendimiento en la entera extensión de ellos, encontramos que aquello que la razón dispone acerca de ellos de la manera que le es peculiar, y lo que ella trata de producir, es lo *sistemático* del conocimiento, es decir, la interconexión de éste a partir de un principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la [idea] de la forma de un todo del conocimiento, [un todo] que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes. Esta idea postula, según eso, una unidad completa del conocimiento que es propio del entendimiento, en virtud de la cual ese [conocimiento] no se constituye como un mero agregado contingente, sino que llega a ser un sistema interconectado según leyes necesarias. No se puede decir propiamente que esa idea sea un concepto de un objeto, sino [que es un concepto] de la unidad completa de esos conceptos, en la medida en que ésta sirve de regla al entendimiento. Tales conceptos de la razón no se obtienen de la naturaleza; más bien interrogamos a la naturaleza de acuerdo con esas ideas, y tenemos por incompleto nuestro conocimiento mientras no sea adecuado a ellas²⁴.

Ya en el Prólogo a la segunda edición Kant se refería a la gran revolución copernicana llevada a cabo por Galileo y sus seguidores en el ámbito de la ciencia de la naturaleza, esto es, al descubrimiento de que la razón «debe tomar la delantera

²⁴ KrV, A 645-646/B 673-674.

con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas»²⁵, las que, como sabemos, se han formulado previamente en un lenguaje determinado. Así, Galileo es quien funda la nueva ciencia porque establece la hipótesis fundamental de la ciencia natural moderna, a saber: la suposición de que las matemáticas son el lenguaje de la naturaleza, y por tanto el lenguaje en que hay que interrogarla; hipótesis fundamental en la medida en que en ella se fundan todas las otras hipótesis de esta ciencia²⁶.

Este carácter anticipativo de la física moderna, quintaesencia del cálculo y de la matematización de la naturaleza, que dan verdadero sentido a la experimentación o experiencia científica, aparece ahora extrapolado a un ámbito más radical y de carácter trascendental: el de las ideas de la razón pura. Éstas aparecen ahora como pautas interrogativas de la razón y a la vez como impulsoras de la investigación de la naturaleza, con lo que nuevamente se destaca el carácter *a priori* de la función sistemática y ordenadora de las ideas al que hacíamos referencia antes.

2. EL ÁMBITO DE VALIDEZ DE LA UNIDAD SISTEMÁTICA

Kant vuelve a hablar de la unidad sistemática, fuera ya del *Apéndice* y de la *Dialéctica trascendental*, al comienzo del tercer capítulo de la *Doctrina trascendental del método*, en el capítulo titulado «La arquitectónica de la razón pura», la cual aquí es determinada expresamente como aquella unidad «que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado de ellos hace un sistema»²⁷. Recordemos que en la doctrina del método la tarea es ocuparse, no ya de los materiales que constituyen el edificio de todos los conocimientos de la razón pura y especulativa, sino más bien del plan de dicho edificio²⁸. De ahí que la arquitectónica, definida de entrada como «el arte de los sistemas», sea fundamental dentro del trazado de este plan. Pues bien, Kant está hablando aquí en todo momento del todo sistemático como del todo del conocimiento científico. Así, afirma que «El concepto racional científico contiene... el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él», e inmediatamente antes de este párrafo, al comienzo del capítulo, Kant

²⁵ KrV, BXIII.

²⁶ Husserl también piensa la hipótesis galileana como la hipótesis científico-natural fundamental, la cual no pierde nunca su condición de hipótesis, pese a su confirmación. A su vez, esta última, puesto que no puede ser definitiva, es también de una índole peculiar: un curso infinito de confirmaciones que son al mismo tiempo hipótesis que sólo pueden confirmarse en ese mismo curso infinito. La hipótesis galileana es la hipótesis científico-natural fundamental porque todas las hipótesis de la ciencia matemática de la naturaleza remiten a ella como a su fundamento posibilitante, y a la vez son todas ellas confirmaciones parciales de esa hipótesis primera. Véase HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, S. A., 1991, pp. 39 ss.

²⁷ KrV, A832/B860.

²⁸ Cf. KrV, A707/B735.

afirma que «la unidad sistemática es aquella que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado de ellos hace un sistema», de lo cual concluye que «la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento en general»²⁹. ¿Quiere decir todo esto que la unidad sistemática es válida sólo respecto de la experiencia y el conocimiento científicos, y no así de la experiencia en general? La pregunta quizás deba retrotraerse a otra cuestión fundamental: ¿qué agrega la unidad sistemática de la razón, qué agrega la razón, en definitiva, al trabajo del entendimiento?

Una interpretación posible de la unidad sistemática de la razón tal como aparece expuesta en el *Apéndice*, así como de la diferencia entre ella y la unidad de la experiencia en general, esto es, la unidad que conforman los principios trascendentales del entendimiento, sería pensar que, mientras esta última es necesaria para toda la experiencia en general, la primera en cambio, sería sólo una exigencia de la ciencia. Como sabemos, aquellos principios del entendimiento, además de ser trascendentales, en tanto establecen las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia, son también constitutivos, en tanto determinan lo que es un objeto en general, es decir, lo que puede considerarse un objeto de la experiencia. Por su parte, la unidad sistemática, propia de la razón y de sus ideas, es una unidad sólo proyectada de modo hipotético por la razón, en la medida en que «no se afirma que deba encontrarse efectivamente una [unidad] tal; sino que se debe buscarla en beneficio de la razón»³⁰, y por ello, mal podría ser una condición de posibilidad de la experiencia, ya que por medio de ella no se constituyen los objetos. Esta unidad racional, así entendida, sería «sólo» una condición de posibilidad de la ciencia. Los conocimientos científicos, para ser tales, además de ser universales y necesarios, deberían poder ser integrados en este sistema ideal en el que todos ellos están interconectados y que la razón proyecta o postula *a priori*. Eso sí, habría que aclarar que hablar aquí de «proyección», «hipótesis» o «suposición», no es hablar en términos devaluados, pues, aunque hipotética, esta unidad del sistema es supuesta de modo absolutamente necesario por la razón, y sin ella el entendimiento jamás podría hacer ciencia.

Así, estos principios de la razón serían regulativos y no constitutivos precisamente porque orientan el proceder del entendimiento, y más concretamente su proceder científico, pero sin constituir los objetos mismos del conocimiento, por lo que tampoco condicionan el conocimiento del objeto de la experiencia. De este modo, esta interpretación de la unidad sistemática vendría a fundamentar aquella otra más general que ve en la *Crítica de la razón pura* una fundamentación del conocimiento científico.

Sin embargo, la situación no es tan clara, pues en el mismo *Apéndice* encontramos afirmaciones que parecieran ampliar el ámbito de validez de esta unidad racional. En particular, encontramos pasajes que van en esta dirección cuando Kant habla de la *presuposición trascendental* y del carácter necesario de

²⁹ KrV, A832/B860.

³⁰ KrV, A649/B677.

la misma. Kant habla de un uso trascendental del entendimiento³¹ que lleva a presuponer necesariamente que, a la base de los principios lógicos de la unidad racional de las reglas, de los géneros (que postula la identidad), de las especies (que ordena al entendimiento atender a la multiplicidad y a las diferencias de las cosas no menos que a la unidad de los géneros) y de la continuidad, hay respectivamente en cada caso otros tantos principios, pero ahora trascendentales. Así, por ejemplo, nos encontramos con afirmaciones como la siguiente:

Pero si se presta atención al uso trascendental del entendimiento, se advierte que esa idea de una fuerza fundamental en general no solo está, como problema, destinada al uso hipotético, sino que pretende tener realidad objetiva, por medio de la cual se postulan la unidad sistemática de las diversas fuerzas de una substancia, y se establece un principio apodíctico de la razón. Pues aun sin haber ensayado la coincidencia de las diversas fuerzas, e incluso si después de todos los ensayos no logramos descubrirla, presuponemos, sin embargo, [que] se la encontrará.

Y concluye:

la razón presupone la unidad sistemática de múltiples fuerzas, puesto que las leyes particulares de la naturaleza están bajo otras más generales, y la economía de los principios no es solo un principio económico de la razón, sino que resulta ser una ley interna de la naturaleza³².

Adviértase cómo aquí el uso hipotético aparece descansando en un principio trascendental y cómo por ello mismo aquél adquiere un carácter más fuerte, si se puede decir; no presuponemos simplemente un «algo» en la idea que nos resulta funcional, o un principio que en cuanto lógico pertenece sólo a la economía de la razón, sino que una ley interna de la naturaleza. En el párrafo que viene a continuación se sacan las conclusiones de esta tesis:

En verdad, no se entiende tampoco cómo podría tener lugar un principio lógico de la unidad racional de las reglas, si no se presupusiera un trascendental por medio del cual tal unidad sistemática, [entendida] como perteneciente a los objetos mismos, // se supone *a priori* como necesaria. Pues ¿con qué derecho puede exigir la razón, en uso lógico, tratar como [si fuera] una unidad, sólo que escondida, la multiplicidad de las fuerzas que la naturaleza nos da a conocer, y derivarla, en la medida en que ella pueda hacerlo, de alguna fuerza fundamental, si ella pudiera admitir que era igualmente posible que todas las fuerzas fuesen heterogéneas y que la unidad sistemática de la derivación de ellas no fuese adecuada a la naturaleza? Pues entonces ella procedería en contra de su propia destinación al proponerse por meta una idea que contradijese por completo la disposición de la naturaleza³³.

No podemos dejar pasar por alto que aquí la unidad sistemática no aparece simplemente como unidad de los conocimientos, como unidad del sistema de la

³¹ Cf. KrV, A650/B678.

³² *Ibid.*

³³ KrV, A650/B678-A651/B679.

ciencia, sino como unidad de los objetos mismos, por lo que aparece como un presupuesto del conocimiento en general, y no sólo del conocimiento científico. Por otra parte, la fundamentación de esta presuposición y pretensión de la razón no deja de ser llamativa, puesto que se basa, a su vez, en otra presuposición trascendental: la de la destinación o disposición natural de la razón, el que ella posea un fin natural, es decir, puesto por la naturaleza, de modo que los principios de la razón no pueden sino coincidir con los de la naturaleza.

En el final de la cita en que Kant habla de la necesidad de la ley de la razón que manda buscar la unidad sistemática³⁴, queda claro que lo que está presupuesto no es sólo la unidad sistemática de los conocimientos, sino la de la misma naturaleza. Pero ciertamente lo que más sorprende en este pasaje es la tesis de que sin esta ley racional que manda buscar esa unidad sistemática en la naturaleza, no tendríamos razón alguna, y sin ésta, ningún uso coherente del entendimiento. Pero claro, se dirá con razón que Kant no dice que todo ello ocurra si no hubiera unidad sistemática, sino si no hubiera la ley de la razón que manda buscarla y que por tanto la presupone como necesaria en la naturaleza. Por supuesto no es afirmado aquí ningún carácter trascendente o constitutivo de la sistematicidad que aportan las ideas de la razón, pero lo que queremos poner de relieve es ese carácter condicionante de la unidad sistemática respecto de la aplicación de los principios constitutivos del entendimiento, lo que implica que tal unidad es necesaria para el conocimiento *en general*. Esta misma idea se reitera más adelante y con más fuerza, a propósito del principio trascendental de la homogeneidad de lo múltiple bajo géneros superiores, como sustento y presupuesto imprescindible del principio puramente lógico de los géneros:

Si entre los fenómenos que se nos presentan hubiera tan gran diversidad, no digo de la forma (...) sino del contenido, es decir, en lo que respecta a la multiplicidad de los entes existentes, que ni siquiera el más agudo entendimiento humano pudiera encontrar, por comparación de uno con otro, ni la más mínima semejanza (un caso que se puede muy bien pensar), entonces la ley lógica de los géneros no tendría lugar, ni habría tampoco concepto alguno de género, ni ningún concepto universal, ni siquiera, tampoco, entendimiento alguno, ya que él se ocupa solamente de ellos.³⁵

Aquí la unidad sistemática presupuesta como homogeneidad subyacente a la multiplicidad de la experiencia posible, no sólo posibilita la aplicabilidad del principio lógico de los géneros, sino la existencia misma de los conceptos empíricos del entendimiento, y por tanto la de este último, y en definitiva, tal como concluye más adelante, sin esta presuposición trascendental no sería posible experiencia alguna³⁶. De todos modos, hay que acotar que esta presuposición tiene un carácter *indeterminado*. Aun cuando debemos presuponer *a priori* tal homogeneidad —y lo mismo podemos decir de la especificación y de la

³⁴ Véase *supra* p. 589.

³⁵ KrV, A653/B681- A654/B682.

³⁶ Cf. KrV, A654/B682.

continuidad de las formas— no podemos determinar *a priori* su grado, es decir, estas leyes no nos indican *hasta dónde* debemos buscar la homogeneidad, la especificación y la continuidad de las formas. No podemos hacer ningún uso empírico *determinado* de estas leyes, sino que ellas no nos dan nada más que la indicación general de que debemos buscar aquella homogeneidad, variedad y continuidad o afinidad³⁷. El grado en que debemos buscarlas es indeterminado, porque debemos buscar sólo en la medida de lo posible, ya que la perfección contenida en cada una de estas leyes es siempre un ideal.

En otras palabras, estas leyes orientan al entendimiento, pero de modo tal que le permiten ampliar su experiencia a partir de presupuestos que jamás pueden obtenerse desde esta misma experiencia; y a la vez, como hemos visto, además de ampliar su conocimiento, le permiten elaborarlo, posibilitando la aplicación de los principios constitutivos del entendimiento. De acuerdo con esta lectura, la exigencia de que la experiencia no sea rapsódica sería en el fondo también válida para la experiencia en general y no sería una prerrogativa exclusiva del conocimiento científico.

Es cierto que Kant afirma que la unidad sistemática es aquello que convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado hace un sistema, pero ¿hay algo así como un tránsito en sentido estricto, desde lo rapsódico a lo sistemático? Si así fuera, la unidad sistemática siempre sería, inevitablemente, algo que «llega después», cuando el conocimiento ya está constituido, algo añadido, y como tal, externamente añadido. Una tal unidad externa no podría tampoco orientar o guiar la búsqueda del entendimiento, ensanchando el todo dado del conocimiento. ¿Acaso no habría que suponer más bien que el sistema —en cuanto idea— es lo primero, esto es, que siempre está operando, aunque, claro está, las más de las veces no de modo consciente? Pues, por lo demás, si la conciencia fuese imprescindible para que esta idea opere, de modo que el hombre de ciencia en todo momento debiera tener presente las ideas y su sistematicidad, o bien habría que reconocer que tanto las ideas como sus principios regulativos y la unidad racional tienen escasa realidad operativa en la ciencia, o bien, habría que reducir significativamente el significado de esta última. Pero claro, si lo arquitectónico o sistemático no fuese lo propiamente científico de la ciencia, ¿qué podría diferenciar a ésta de la experiencia empírica en general?

3. LA FUNCIÓN REGULATIVA DE LAS IDEAS DE LA RAZÓN

Llegados a este punto es hora ya de introducirnos en otra de las funciones de la razón. Hasta ahora nos habíamos centrado en su función ordenadora, o quizás habría que decir en sus funciones ordenadoras, puesto que el ordenar de la razón unifica y sistematiza. Su ordenación es unificadora, sistematizadora y también arquitectónica. Esa otra función que ya se anticipa en los textos citados —porque las funciones de la razón, que se pueden y se deben distinguir, sin

³⁷ Cf. KrV, A661/B690.

embargo no se pueden separar, dado que están íntimamente imbricadas—, no es otra que la función regulativa de la razón. Y así como no es posible aislar del todo esta función de las otras funciones de la razón, no hay modo tampoco de entenderla sin contraponerla a —y distinguirla de— aquel uso de las mismas que Kant considera completamente abusivo e ilegítimo, a saber, el uso constitutivo:

En consecuencia, afirmo: las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, como [serían] si por ellas fueran dados conceptos de ciertos objetos; y en el caso de que se las entienda así, son meros conceptos sofisticos (dialécticos). Por el contrario, empero, tienen un uso regulativo excelente e indispensablemente necesario, que consiste en dirigir al entendimiento hacia cierta meta, en atención a la cual las líneas directrices de todas las reglas de él convergen en un punto que, aunque es sólo una idea (*focus imaginarius*), es decir, [aunque es sólo] un punto del cual no parten, en verdad, los conceptos del entendimiento —ya que él está enteramente fuera de los límites de la experiencia posible—, sirve sin embargo para procurarles la máxima unidad junto con la máxima extensión. Ahora bien, de aquí surge para nosotros, por cierto, la ilusión [que nos hace ver] como si esas líneas directrices partieran de un objeto mismo que se encontrara fuera del campo del conocimiento empírico posible (tal como se ven los objetos [como si estuvieran] detrás de la superficie del espejo); pero esa ilusión, (que bien se puede inhibir, de manera que no engañe) es, sin embargo, indispensablemente necesaria, si queremos ver, además de los objetos que tenemos ante los ojos, también, a la vez, aquellos que están lejos de ellos, a nuestra espalda; es decir, si, en nuestro caso, queremos dirigir al entendimiento más allá de toda experiencia dada ([que es] parte de toda la experiencia posible entera), y por tanto, llevarlo al máximo y extremo ensanchamiento³⁸.

Queda claro el vínculo entre la función ordenadora y la regulativa. El papel regulador de las ideas consiste en dirigir al entendimiento hacia una meta que no es otra que la unidad del todo absoluto. Pero queda claro también que esta meta no es un objeto y que el uso ilegítimo de las ideas consiste precisamente en creer que ellas son constitutivas de conocimiento de objetos, y no sólo reguladoras del mismo³⁹. Kant explica esto por medio de la metáfora óptica

³⁸ KrV, A 644/645, B 672/673.

³⁹ Para explicar cómo es posible evitar el desvarío de la razón, o cómo es que la razón mueve al entendimiento en pro de su propio interés especulativo, pero sin violentar al entendimiento y sin engañarse tampoco a sí misma, Kant se ve obligado a volver en la segunda sección del *Apéndice* sobre el carácter «objetual» de las ideas y a determinarlo con mayor precisión; es decir, determinar en qué sentido podemos seguir hablando de objetos a propósito de ellas. Es entonces que aparecen las fórmulas o expresiones «objeto en la idea» (*Gegenstand in der Idee*) y «ente de razón» (*Vernunftwesen*) o *ens rationis ratiocinatae* (KrV, A681/B709), en oposición al objeto en sentido llano y simple (*Gegenstand schlechthin*), pero que, en la medida en que también es llamado de modo significativo como «objeto imaginario» (*eingebildeten Gegenstande*) de la idea, hay que diferenciar, a la vez, de las meras vacías criaturas del pensamiento (*entia rationis ratiocinantis*) (A669/B697). Creer que las ideas tienen un uso constitutivo sería creer que ellas nos proporcionan el concepto de objetos determinados, al modo en que lo hacen los principios trascendentales del entendimiento. Estos son constitutivos por cuanto determinan lo que puede considerarse como un objeto de

del *focus imaginarius*: un punto focal hacia el cual se orientan y en el cual convergen las líneas directrices de todas las reglas del entendimiento —o sea, sus perspectivas heurísticas—, pero que no por eso deja de ser imaginario. La ilusión es doble, porque al mismo tiempo que todos los conocimientos y reglas del entendimiento parecieran confluír en dicho punto, da la impresión también de que esas líneas directrices se originaran en este mismo punto *ideal* —que aquí viene a significar lo mismo que imaginario.

Ahora bien, esta ilusión es absolutamente inevitable y necesaria. No desaparece con el trabajo crítico porque obedece a una necesidad de la razón. Lo que no es necesario ni inevitable —y que de hecho debemos evitar— es el error de creer que ese punto de confluencia, que está fuera de los límites de toda experiencia posible, es un objeto real y que por tanto podemos conocer; pues en ese caso estaríamos objetivando, de modo transfenoménico, una cosa-en-sí.

La metáfora del foco imaginario se ve complementada e iluminada con otra metáfora óptica; esta vez la de una imagen especular. La ilusión que nos hace ver como si las perspectivas heurísticas del entendimiento procedieran desde un objeto situado fuera del campo de toda experiencia posible es similar a la ilusión que se produce al mirar en un espejo y ver en él, como si estuvieran delante de nosotros, los objetos que tenemos a nuestras espaldas y que —se sobrentiende— *de otro modo no veríamos*. Las ideas en cuanto focos imaginarios nos muestran, aunque sólo sea de modo especular, es decir, *indirectamente*, lo que está fuera de toda experiencia *dada*, pero que sin embargo está dentro o —como aclara Kant en un paréntesis— es parte del todo de la experiencia *posible*. Sin embargo, lo realmente digno de atención es que las ideas realizan todo esto, a saber: orientar al entendimiento y ensanchar el conocimiento y el ámbito de la experiencia *dada*, no simplemente «desde fuera» de los límites de toda experiencia *dada*, sino desde —y hacia— un punto situado «enteramente fuera de los límites de la experiencia posible». Es por ello que este punto es sólo una idea, es decir, un punto *imaginario*.

la experiencia (un objeto en general), estableciendo las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia. Ahora bien, las ideas de la razón no pueden ser constitutivas porque su «objeto» no es un objeto de la experiencia (posible), esto es, no es un objeto en rigor, sino un ente de razón, un objeto en la idea, y no en la realidad (KrV, A 696/B 724 – A 697/B 725). El problema radica así en el peculiar sentido en que estas ideas son conceptos; como vemos, ellas no son conceptos de objetos —que es lo que son los conceptos propiamente tales— sino conceptos «de la unidad completa de esos conceptos» (KrV, A 645/B 673) del entendimiento. Además, Kant introduce en esta sección la problemática tesis de que las ideas son un *analogon* del esquema de la sensibilidad, cuestión sobre la que no profundizaremos. Con respecto a la realidad de este objeto dado a mi razón solamente en la idea, sostiene Kant que es «sólo un esquema, al que no se le otorga directamente objeto alguno, ni siquiera de manera hipotética, sino que sólo sirve para representarnos, por medio de la referencia a esa idea, y por tanto de manera indirecta, otros objetos en la unidad sistemática de ellos» (KrV, A 670/B 698). De este modo, el objeto *en la idea*, como puro ente de razón, ni siquiera tiene la condición de un ente hipotético que se postula o se presupone como necesario aun cuando no se lo pueda conocer, sino que es sólo un esquema o figura que no nos indica un «algo» que debamos buscar para lograr la tan ansiada unidad sistemática, sino «tan sólo» un *cómo* debemos proceder en nuestra búsqueda, es decir, un método, una regla.

Resulta pertinente reparar en el carácter metafórico de la determinación kantiana de este objeto que no es objeto propiamente tal, más aún cuando, acto seguido, al pasar a explicar esta metáfora del *focus imaginarius*, lo hace recurriendo a otra metáfora. En fin, que en un pasaje tan importante como éste el carácter analógico del discurso se reduplique, no deja de ser significativo y sintomático; sobre todo si se considera que no se trata de una excepción al interior de este apéndice. Estas expresiones figuradas ¿son sólo expresiones inadecuadas que manifiestan el aparente carácter provisorio e inacabado de las reflexiones de esta sección? ¿O son expresiones que más bien dan cuenta de que aquí Kant ha llegado a los límites de su filosofía y, por lo tanto, el único modo de hablar de lo que se sitúa más allá del límite desde *este* lado, es decir, sin transgredir aquellos límites, cuestión ante la que Kant es tan cuidadoso?

La analogía con la imagen en el espejo pretende subrayar el carácter inevitable de esta ilusión trascendental, pero también la indispensable necesidad de la misma para la razón y, por lo demás, también para el entendimiento. Así como no dejamos de ver los objetos en el espejo como si estuvieran ante nuestros ojos, aunque sepamos que están a nuestra espalda, del mismo modo, tampoco la ilusión trascendental desaparece una vez que la descubrimos como tal. Y sin embargo, esto está lejos de ser una condición trágica de la razón, pues esta ilusión es indispensablemente necesaria para llevar al conocimiento a su máxima y extrema ampliación, a la vez que a la máxima unidad posible del mismo —pues el aumento de conocimiento implica reelaboración y reunificación—, cumpliendo así la tercera de las funciones de la razón: la *plenificación* del conocimiento, que no hay que confundir con la absolutización del mismo. En este sentido la ilusión es tan funcional como la del espejo.

CONCLUSIÓN

Pero ¿cómo puede suceder que la ilusión se invierta y que lo que aparece primero como meta, aparezca simultáneamente también como fuente de origen? Y lo que es más decisivo ¿qué puede significar todo esto? Si consideramos las ideas regulativas en relación a la ciencia y su proceder investigativo —lo cual ciertamente es válido y sigue el camino abierto por todas aquellas lecturas de la *Crítica* que han visto en ella esencialmente una fundamentación de la ciencia, pero que tiene el inconveniente de restringir la validez y el sentido del uso regulativo de las ideas a la experiencia científica—, podríamos pensar que estas ideas dirigen a las ciencias y a sus teorías e hipótesis explicativas hacia una meta *problemática* en sentido fuerte, es decir, hacia una meta que como ideal o ficción proyectada, se desplaza perpetuamente junto con el proceder proyectivo ínsito al proceder investigativo del entendimiento; y que por lo tanto, el proceder científico del entendimiento se dirige a una meta inalcanzable. Pero, por otra parte, esta meta imaginaria o ficticia opera como impulso de un progreso no meramente acumulativo del saber científico, sino de un progreso que es siempre una reelaboración y una reconstrucción sistemática retrospectiva, es decir, a

partir de ese punto imaginario, pero ahora en cuanto fuente de origen. Es decir, nuevamente nos sale al paso, dicho de modo negativo, el carácter eternamente inacabado, y por tanto hipotético y provisorio, del conocimiento —finito y no absoluto o arquetípico— del hombre; y, visto desde el lado positivo, el carácter eternamente perfectible del conocer humano.

Es en este sentido que las ideas de la razón son puntos de vista, esto es, perspectivas que, si se las toma debidamente en su carácter imaginario o ideal —carentes de todo contenido objetivo—, nos permiten mirar retrospectivamente el todo de la experiencia dada desde un punto situado fuera de ella, ampliándola, y no obstante, sin trascenderla, sin sobrevolarla, es decir, sin violar los límites trazados por la crítica.

Estos focos imaginarios son el verdadero motor de esta tarea de Sísifo; sólo que aquí sí se avanza, pero de modo asintótico: por una aproximación infinita a una meta que nunca se alcanza.

Por medio de sus ideas la razón no constituye ningún nuevo conocimiento, pero sí ordena unificadoramente, construye de modo arquitectónico, organiza sistemáticamente y, a la vez, regula el todo del conocimiento guiando indirectamente la ampliación del mismo y llevándolo a su máxima plenitud posible; y todo ello, como a través de un espejo.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe. Traducción de Mario Caimi. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

— (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Edición bilingüe. Traducción de Mario Caimi. Madrid: Ediciones Istmo.

Secundaria

Dotti, J., «La razón en su uso regulativo y el a priori del “sistema” en la primera Crítica», *Revista de Filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 3ª época, vol. 1(1987-88), pp. 83-103.

Fink, E. (1964). *Todo y nada*. Traducción de N. Álvaro Espinosa. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, S. A.

Torretti, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, vol. II.

Universidad Católica Silva Henríquez
Instituto de Filosofía P. Juvenal Dho
Escuela de Filosofía
idebernardi@ucsh.cl

ITALO DEBERNARDI CÁRCAMO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]