

## Sobre la división de la razón en Kant: la ruptura con el sistema de racionalidad absoluta\*

*On Division of Reason in Kant: The Rupture with the Absolute Rationality System*

**Daniel Labrador Montero\*\***

### Resumen

Este artículo se propone mostrar cómo la filosofía de Kant supone una ruptura con las filosofías basadas en un sistema de racionalidad absoluta, donde el elemento cumbre es la unidad de la razón. De esta forma, se tratará de subrayar las principales críticas del filósofo prusiano a las teorías cimentadas en la unidad de la razón y en el acceso directo a la realidad, así como también exponer la propuesta kantiana de una estructura racional formal unitaria, pero que consta de varios usos irreconciliables.

**Palabras clave:** razón; entendimiento; juicio; sensibilidad; facultades.

### Abstract

This article intends to show how the philosophy of Kant supposes a rupture with the doctrines based on a system of absolute rationality, where the most important element is the unity of reason. In this way, it will try to underline the main critiques of the Prussian philosopher to theories based on the unity of reason and direct access to reality, as well as exposing the Kantian proposal of a unitary formal rational structure, but with several irreconcilable uses.

**Keywords:** Reason; Understanding; Judgment; Sensibility; Faculties.

---

\* Recibido: julio 2017. Aceptado: marzo 2018.

\*\* Universidad de Salamanca. Salamanca, España. Email: danilabra@usal.es

## Introducción

En el período que transcurre desde el siglo XVII hasta Hegel, en el cual el *sistema unitario de una razón infinita* fue el elemento cumbre de la filosofía, Kant supone una excepción. El presente artículo busca mostrar que el proyecto kantiano de la razón presenta una novedosa concepción de la actividad racional y de la tarea filosófica, la cual no puede encajar en tal tipología de planteamientos sistemáticos, es decir, no es compatible con aquel programa racionalista modélico y específicamente alemán. Sin embargo, se encuentra inmerso en un transcurrir temporal en el que quizás tal teoría se muestre ex-temporánea, no tanto porque sea un pensamiento adelantado a su época, sino porque lleva a cabo el derrumbe de unos cimientos de los que buena parte de la filosofía del momento (principalmente gran parte de la filosofía alemana) no quería prescindir. Prueba de ello son las numerosas iniciativas por parte de los seguidores idealistas de llevar a cabo una conversión del criticismo a un *sistema de racionalidad absoluta*, como si esto supusiera un requerimiento obligatorio e ineludible. Sin embargo, esto no puede estar más lejos de cualquier intención que pudiera apreciarse en la teoría del filósofo prusiano, que precisamente abordó la lucha contra la idea de una cosmovisión total y definitiva germinada en una razón ilimitada. El ejemplo que personificaba tal propósito, y que se presentaba a los ojos del filósofo prusiano como tal, era la figura de Christian Wolff. Kant intentó derribar tal edificio construido por el filósofo alemán con un golpe definitivo, concretamente sobre dos elementos indispensables del sistema wolffiano: la razón como acceso inmaculado a la realidad<sup>1</sup> y la fe ciega en la unidad y capacidad de esa razón. Ante tales supuestos, el pensador prusiano planteó como indubitable la alternativa que él proponía, a saber, una diferenciación radical entre la razón y la realidad, estableciendo la *sensibilidad* como límite y llave de acceso a esta última. Además de esto, otro punto principal de su propuesta es al respecto de la unidad de la razón, pues Kant apuesta por la diversidad de usos de esta, los cuales parten de intereses y ámbitos diferentes para la ordenación de la realidad. El verdadero objetivo de la filosofía, incluso de la humanidad, no era, para el pensador de Königsberg, la elaboración de un sistema, sino organizar racionalmente esta pluralidad de esferas de acción de forma armónica, sin que por esto cada una de ellas pierda su autonomía.

---

<sup>1</sup> Se entenderá realidad (Realität) en el sentido general kantiano en oposición a idealidad. Lo ideal, por tanto, es lo que está en la mente o depende de ella, mientras que la realidad sería aquello externo o independiente de la mente (Allison, 1992, 34). De esta forma, cuando se alude a la crítica de Kant hacia una razón con acceso directo a la realidad, se hace referencia al rechazo de la tesis de que la realidad se representa en la mente humana sin que esta última tenga ningún tipo de influencia en dicho acto.

A pesar de esta clara intencionalidad en el pensamiento crítico de Kant, numerosos filósofos, entre los que destaca Fichte, se empeñaron en elaborar a partir de su obra un sistema en torno a dos puntos básicos: el desdén con respecto a la sensibilidad en favor, de nuevo, de una razón que se presentaba como privilegiada, y la búsqueda en las profundidades de la filosofía de un *principio único* que dotara a la razón, de una vez por todas, del pretendido carácter unitario. Es de agradecer, ante todo esto, que Kant viviera lo suficiente como para poder contestar a algunos de estos intentos y desmarcarse de los mismos. Así expresaba su repulsa hacia tales tentativas: “I hereby declare that I regard Fichte’s *Theory of Science* as a totally indefensible system” (Kant, 1970, 116-117). En dicha declaración reniega de la filosofía de Fichte y rechaza todo vínculo o participación suya en la misma.

Teniendo la vista puesta en esta disputa, este artículo se propone como objetivo mostrar la ruptura con el sistema de la unidad de la razón, a la vez que mostrar la visión fragmentada de la razón que Kant propone. Por ello, parece del todo oportuno dividir su estructura en dos partes primordiales: una primera en la que se refleje la crítica y superación de la ontología del Ser y de la perspectiva de la razón como fiel vía conductora hacia la realidad, y un segundo apartado que trate de la propuesta kantiana de una estructura racional formal unitaria, pero que consta de varios usos irreconciliables. En la primera de las secciones se tratarán los puntos clave de la crítica a la metafísica y de la reprobación a la filosofía wolffiana. Respecto al segundo capítulo se mostrará una reconstrucción histórica de cómo Kant elaboró una diferenciación en esferas de acción —que tan presente estará en autores como Max Weber (2001) e incluso Hans Blumenberg (2003)— a partir de la división de facultades de la razón. Para ello, se analizará la forma en que queda esto reflejado en los textos de la tres *Críticas* y cuáles son las conclusiones que se deducen a partir de todo este conjunto de escritos.

## **1. La sustitución de la metafísica del ser por una crítica de la subjetividad**

Posiblemente, el primer acercamiento considerable a un análisis de la subjetividad para la elaboración de una teoría que intente construir una filosofía a partir de las restricciones y posibilidades de la razón se encuentra en la obra de Kant. La modernidad nació siendo testigo de un cambio de paradigma con la atención al sujeto de un Descartes que revolucionó el panorama filosófico, pero fue el filósofo prusiano el primero en llevar a cabo una indagación de la capacidad racional de conocimiento, pues como él afirma: “Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez,

las reglas y límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí [...]” (Kant, 2010a, 11; KrV, A XVI). Esta investigación acerca de las condiciones de nuestra facultad cognoscitiva es clave y esencial para dar significado y estructurar el proyecto de una caracterización finita de la razón. Dicho proyecto que la filosofía crítica propone conlleva el alejamiento de la ontología clásica en favor de una *analítica del entendimiento* que otorgue a la razón los instrumentos para no caer en la tentación de un uso que exceda sus posibilidades, tal y como ocurre con toda doctrina inherente a la metafísica del Ser.

Este enfoque hacia la subjetividad es visible en el así denominado “giro copernicano”, que, como señala José Luis Villacañas, es una metáfora que se adecúa perfectamente a dos preceptos que la filosofía kantiana quiso mantener de la revolución científica impulsada por el influyente astrónomo, a saber, “la centralidad del papel del observador y la falta de centralidad del ser humano” (Villacañas, 2010, 74). Con el primero se hace referencia a la posición y perspectiva del sujeto, al inevitable establecimiento del perceptor como punto de referencia. De esta forma, cada individuo humano sería el centro de la captación, también respecto al movimiento de los planetas. Ahora bien, si a esto se le añade la segunda proposición, esto es, la negación de la posición privilegiada —la perturbación de la percepción que no cuenta con un punto de referencia fijo, estático e impertérrito—, las representaciones resultan *aparentes*, modificadas por la propia situación del sujeto. Podría decirse, continuando con la metáfora copernicana, que el movimiento real de los planetas solo podría ser apreciable si se *descuentan* las transformaciones provocadas por el sujeto, es decir, si se elimina la propia órbita del receptor.

Se puede apreciar con dicha metáfora dos aspectos fundamentales de esta filosofía, que son, a su vez, esenciales para la desacreditación de toda ontología del Ser: la necesidad de separar o mostrar la disensión entre la realidad y los conceptos humanos (la grieta entre las órbitas reales y las aparentes) y la asignación a la sensibilidad del papel de nexo o acceso al mundo, siendo esta, ineludiblemente, la condición y frontera del ser humano con respecto a las cosas exteriores.

### 1.1. La imposibilidad del contacto directo entre razón y Ser

Como se menciona en las líneas precedentes, Kant ataca aquella metafísica cuya base es la postulación de un vínculo directo e ineludible entre razón y Ser. En vista de este rechazo, es menester desarrollar dos ideas básicas: en primer lugar, mostrar cuáles son los factores y motivos que le llevan a impug-

nar este tipo de filosofías, así como también aludir a su principal representante en la Modernidad. En segundo término, es indispensable detallar, una vez negado cualquier nexo directo entre razón y Ser, la función que cumple la sensibilidad como mediadora. Para una mayor claridad expositiva se tratarán de forma diferenciada estas dos ideas.

Si hay algo que destacar de Kant, además del análisis subjetivo de las capacidades cognitivas del ser humano, es el cambio de punto de vista del *objeto como tal*<sup>2</sup> al *objeto conocido*. De esta manera, el filósofo prusiano rechaza todos aquellos “dogmáticos” intentos de penetración directa en el seno de la realidad como una ilusión de nuestra razón (Grier, 2001). Esto no quiere decir que la realidad sea “suprasensible” y que el ser humano no tenga ningún tipo de acceso a ella, lo cual es una interpretación errónea, aunque extendida, de las tesis de Kant, que ha sido estimulada por autores como Peter F. Strawson (2006). Esta lectura de Kant, como si de un berkeleyano moderado se tratara, desvela una falta de atención conceptual. El filósofo prusiano rechaza el idealismo empírico (él se considera un realista empírico) o, dicho de otra manera, niega que solo haya acceso a los datos mentales privados y sostiene, por lo tanto, que hay un vínculo con la realidad externa. Por el contrario, considera que “nuestra experiencia no está limitada al dominio privado de nuestras propias representaciones” (Allison, 1992, 35). Kant es idealista en un sentido trascendental, es decir, afirma la exigencia de una serie de condiciones necesarias y universales (a priori) para que el ser humano pueda conocer. Referirse a una cosa-en-sí, por tanto, es hablar de algo independiente a dichas condiciones, aislado, por ende, de la sensibilidad. Esto último es lo que hace la metafísica al hacer referencia a nociones que se escapan de toda experiencia posible.

Como señala Félix Duque (1978, 75): “la crítica kantiana irá enderezada a mostrar que la pretensión de cientificidad por parte de la metafísica (en su formulación más reciente y mejor articulada: la *metaphysica specialis* wolffiana) esconde una *subrepción* trascendental, a saber: el salto injustificable de una función lógica (el silogismo) a un «objeto» incondicionado que «cierra» la experiencia”. Esta cita resalta la clara intención del filósofo ilustrado de echar por tierra todo nexo especulativo de la razón con la sustantividad de un Ser infinito del que no se tienen datos empíricos. Como Duque indica, es la filosofía de Wolff el blanco al que van a parar la mayoría de las críticas y reproches. Sin embargo, Kant también le reconoce ciertos méritos, porque,

---

2 La existencia de las cosas, señala en los *Prolegómenos* (Kant, 1999), hay que presuponerla como si fuera una exigencia de sentido común. La filosofía, como crítica, se ocupa, sin embargo, de las condiciones que hacen posible el conocimiento de las cosas.

aunque Wolff fue “el más grande de los filósofos dogmáticos”, su método es el más adecuado para la filosofía, ya que intentó mostrar “cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones” (Kant, 2010a, 29; KrV, B XXXVI). Entonces ¿cuál fue el gran defecto de la filosofía wolffiana que le impidió elevar la metafísica al estatus de *ciencia*? La respuesta a tal cuestión es clara para Kant: Wolff no se encontraba en disposición de iniciar tal camino porque antes era necesario dar un paso previo, a saber, efectuar una profunda y laboriosa “crítica de la razón pura”. Sin embargo, según el filósofo de Königsberg, tal tarea no se presentaba como una evidente necesidad en la época de esplendor del dogmatismo racionalista.

La falta de esta “crítica del órgano” dará lugar a un sistema construido sobre aspiraciones desmesuradas. Es esta ausencia de una investigación adecuada sobre la razón pura, sus límites y sus posibilidades, lo que lleva a Wolff a emprender a ciegas un sendero que conduce al vacío. Mas para comprender debidamente esta crítica kantiana, se ha de ver antes, de forma breve, en qué consiste el programa filosófico de Wolff o su sistema metafísico.

Hay tres aspectos fundamentales que marcan la *significación histórica* de la obra de Wolff: en primer lugar, la unión de un sistema escolástico con un método matemático; en segundo término, la integración de un racionalismo ontológico con una epistemología que no desdeña la experiencia; y, por último, el intento de crear un sistema unificado de las ciencias, para lo cual necesita también realizar dicha tentativa sobre la totalidad de la razón.

- a. Respecto al primer punto, es evidente que uno de los rasgos propios de la filosofía de este pensador es el intento de armonizar los principales contenidos y cuestiones de la escolástica con un sistema lógico-matemático (reflejo de la influencia de Descartes). Señala Duque que Wolff fue el último en realizar un sistema de tipo escolástico, el cual imperó “durante casi un siglo por todo el ámbito universitario alemán” (Duque, 1998, 30), tanto que autores como Kant y Hegel tuvieron que batallar para apagar lentamente el influjo del mismo. Wolff es un renovador o restaurador de lo que se puede considerar como filosofía académica tradicional. Su importancia radica, sobre todo, en dotar a la filosofía escolástica del carácter de “ciencia rigurosa por medio de la aplicación de nuevos principios” (Cavana, 1995, 28). Kant aprecia de Wolff la introducción de una forma de hacer filosofía “por medio de definiciones exactas, de no hacer ninguna suposición infundada, o

permitir ningún fallo en las observaciones y experimentos y relacionar de tal modo, que en las premisas se encuentren las razones de lo que se sigue” (Duque, 1998, 19). Sin embargo, con lo que Kant no está conforme es con una suposición que para Wolff es *conditio sine qua non*, a saber, que es el método matemático el que supone un punto de inflexión que deja anticuada a la filosofía tradicional y confiere a la nueva filosofía la índole de ciencia. Este nuevo método denominado por el propio Wolff como “*methodus scientificus*” tiene en su base la idea de que “la matemática es reducible a la lógica” (Duque, 1998, 20). Es a partir de este método la única forma a través de la cual se pueden hacer también *distintos* unos contenidos escolásticos que solo se presentaban como *claros*.

- b. Como se ha señalado anteriormente, otro de los aspectos fundamentales del pensamiento wolffiano es el intento de concordar una ontología de corte racionalista con una epistemología abierta a la experiencia, y, con ello, “descubrir una estructura racional del mundo” (Anderson, 2005, 25). Se presenta como necesario, por tanto, que Wolff acepte dos *fuentes de conocimiento* principales: la experiencia y la razón (Wolff, 1963, cap. 1). De acuerdo con Juan Arana (1979), ambas representan un papel esencial dentro de la filosofía del autor alemán, pero Wolff tuvo que cuidarse mucho de que tal distinción no pusiera en peligro su pretensión de dar una respuesta única e integradora al problema del conocimiento. “La razón representa la fuerza de la unidad, el rigor, el orden y la claridad; la experiencia, a su vez, la garantía de un firme entronque en la realidad” (Arana, 1979, 18). He aquí una importante cuestión: es la experiencia la que asegura el contacto con el mundo a través de lo que Wolff denomina el “conocimiento histórico”. Este es el conocimiento de los hechos y, en consecuencia, es tanto el fundamento como el confirmador del “conocimiento filosófico”, que se ocupa de explicar y establecer las causas de tales hechos. Se puede ver aquí con total claridad el intento de aplicar un método científico en el que se situaría primero la fase de observación, la cual se interpreta a través de la razón en una segunda etapa, es decir, se da un sentido y un porqué a lo observado. Esta última explicación será puesta a prueba y contrastada por lo que dicta la experiencia. Sin embargo, a pesar de esta función vital de la experiencia, Wolff aborda el tema del conocimiento con una fe, quizás excesiva, en la razón, o como expresa Arana (1979, 11): el filósofo alemán parte del firme asentimiento de una “confianza sin supuestos en las fuerzas de la razón humana”.



Todo posible dilema o cuestión para ser resuelto ha de pasar por la capacidad racional, que es la que proporciona genuina claridad y conocimiento verdadero.

- c. El último de los rasgos principales es la construcción de un sistema unificado de los saberes. Este objetivo no puede desligarse de las dos características anteriores. En primer lugar, porque es una base lógica la que ha de estar detrás de dicha puesta en común, es decir, la lógica permite el “establecimiento de un substrato formal común a todas las ciencias de tal modo que cualquiera de ellas emplee siempre los mismos procedimientos de inferencia” (Arana, 1979, 20). En segundo término, es la *unidad de la razón* una condición absolutamente necesaria para que se pueda llevar a cabo la elaboración de tal sistema. De esta forma, a partir de estos cimientos, Wolff quiere inaugurar una disciplina filosófica que se ocupe de *todo*, como *saber del mundo*, o como él mismo publicó en el prólogo de su obra *Aerometría* en 1709: “la filosofía es «scientia omnium possibilium qua talium»”<sup>3</sup> (Cavana, 1995, 18). Pero para lograr tal ciencia unificada Wolff tenía que superar la diversidad de las ciencias particulares de su época, y sobre todo debía salvar la unidad de la razón y del conocimiento. Es, por ello, por lo que la ontología, entendida como la ciencia de “los principios de todo el conocimiento humano” (Arana, 1979, 21) constituye el prisma a través del cual mirar la diversidad de conocimiento que ofrece la experiencia, es decir, la ontología trata de fundar una serie de principios —reducibles entre sí— válidos para todo momento y lugar a través de los cuales *racionalizar* todo contenido. Una razón no fragmentada y plural es, por tanto, la clave del sistema wolffiano, y el principio supremo del que es derivable lo real es el principio de no-contradicción<sup>4</sup> (Wolff, 1963, cap. 2).

Tras analizar los rasgos principales de la filosofía de Wolff es necesario trasladarnos de nuevo a Kant y la crítica y, más concretamente, a esta concepción de la ontología y de la metafísica racionalista. Ahora se puede entender mejor la crítica que lanza Kant. Desde luego, son muchas las discrepancias del filósofo prusiano con respecto al pensamiento de Wolff, desde el matematismo o la excesiva confianza en la capacidad racional hasta el punto de mayor desavenencia, a saber, la concepción wolffiana de la filosofía como

---

<sup>3</sup> «La filosofía es una ciencia de todas las cosas posibles en cuanto tales».

<sup>4</sup> Sin embargo, también requiere del principio de razón suficiente, ya que, aunque intenta deducirlo a partir del de no-contradicción, no logra hacerlo satisfactoriamente.



sistema y ciencia del todo. Por un lado, es obvio que el matematicismo es algo ya anticuado desde mediados del siglo XVIII, tiempo en el que el empirismo cobra cada vez más importancia en la reflexión filosófica. El mismo Kant realizó durísimas críticas ante la posibilidad de instaurar el método matemático a la filosofía. Ya proclamó su rechazo a tal opción en *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* (Kant, 1992). También en la *Crítica de la razón pura*<sup>5</sup> se encuentra de forma desarrollada esta tesis, a saber, que los métodos matemático y filosófico no son compatibles. Por otro lado, ya Leibniz —una de las principales influencias del pensamiento wolffiano— advertía de la inutilidad e imposibilidad de la construcción de un sistema *racional*, total y autónomo<sup>6</sup> (de hecho, él no llegó a construirlo).

Teniendo en cuenta todo esto, se ha de señalar que la destrucción de la metafísica racionalista, propia de Wolff, incluye en Kant dos momentos: 1) el desmantelamiento de la *ontología* o metafísica general (*metaphysica generalis*), entendida esta como doctrina racional del ente. La principal disensión del autor prusiano con esta doctrina consiste en que, para este, no hay un conocimiento del Ser con meros conceptos y principios *a priori* de la razón. Es necesario, por ello, reducir la ontología a una *analítica del entendimiento*. Esto se expondrá más adelante en la *sección b)* del siguiente apartado. 2) El desmontaje de las metafísicas especiales (*metaphysicae specialis*), esto es, de la doctrina de los seres concretos. Esta se puede dividir en psicología racional (investigación del alma), cosmología racional (doctrina que trata sobre el mundo como un todo, compuesto por una serie de elementos en relación) y teología natural (doctrina filosófica de Dios). Para desarmar estas disciplinas, Kant intenta mostrar que no hay conocimiento *a priori* de seres u objetos trascendentes a la experiencia.

En el *Prólogo A* de la *Crítica de la Razón Pura* afirma Kant que es una tendencia natural de la razón intentar superar sus propios límites al preguntarse, inevitablemente, por cuestiones que los exceden y, en consecuencia, asiste a la comprobación de su incapacidad para responderlas eficazmente. De esta forma, la razón *advierte* que tal meta no será conquistada, pues el ser humano *per se* no puede afrontar tal objetivo si se mantiene, como debe ser, en sus

---

<sup>5</sup> Para esto véase *La disciplina de la razón pura en su uso dogmático* (Kant, 2010a, 535 y ss.; A 712/ B 740 y ss.). Allí Kant explica cómo el conocimiento filosófico no es comparable con el matemático, ya que el primero es un “conocimiento racional derivado de conceptos”, mientras que el segundo es “conocimiento obtenido por construcción de los conceptos”.

<sup>6</sup> Quizá se pueda considerar que la estructuración en sistema de la filosofía de corte leibniziano producida por Wolff se escapa de las intenciones del autor de la *Monadología*. Es posible que esta fuera la razón por la que Hegel (1955, vol. III, 353) tildó tal sistematización de “pedantesca”, uniéndose así a la visión tradicional de la falta de originalidad de la obra de Wolff.

capacidades empíricas. Si porfía, en cambio, en darles respuesta, se desencadena —así se refiere Kant a la metafísica allí— un “campo de batalla” sin salida ni sentido. La fe de Wolff en la razón resulta infundada, ya que esta no puede dar solución a las cuestiones trascendentes que se le presentan. Wolff parte, en realidad, de una confianza ciega en la razón, sin haber realizado una investigación profunda de la misma, acerca de sus límites y capacidades. Es la metafísica la que necesita de tal análisis y de toda la deducción realizada en la Crítica de la Razón Pura, mientras que la ciencia se desarrolla firme, con seguridad y certeza (de Boer, 2016, 464).

Teniendo en cuenta esto, ¿qué se propone Kant a la vista de tan estéril disputa? No otra cosa que la labor del *autoconocimiento*, esto es, el examen de la subjetividad humana y, con ello, como consecuencia necesaria, tomar conciencia de los límites de la razón dada su pretensión de captar el mundo. Es esta ocupación, precisamente, la que principalmente constituye la tarea de la filosofía para Kant, la de emprender una analítica de las capacidades de la subjetividad humana y establecer las fronteras dentro de las cuales se enmarcan las posibilidades de conocimiento. Pero esto, a su vez, implica que la filosofía ejerza de *tribunal* de todo uso especulativo de la razón para, así, evitar todo abuso ilícito (afirmaciones de autoridad, divagaciones suprasensibles...) de la misma. Este es el modo en que la filosofía satisface en el campo de la metafísica las exigencias de la *era de la crítica*, esto es, una época en la que ya no hay conformidad con *un saber aparente* y, en consecuencia, nada debe escapar de este examen ni siquiera la *religión* y la *legislación*; menos aún el saber metafísico.

Frente a esta ambición racionalista, Kant escribe lo siguiente:

Una vez descubierto el punto de desavenencia de la razón consigo misma, he resuelto tales preguntas a entera satisfacción suya. Claro que las contestaciones a esas preguntas no han respondido a las expectativas del exaltado y dogmático afán del saber. Tal afán solo podría quedar satisfecho mediante poderes mágicos. [...] tales pretensiones son incomparablemente más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario en el que pretenda demostrar, pongamos por caso, la simplicidad del *alma* o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. En efecto, este autor se compromete a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible. (Kant, 2010a, 9-10; KrV, A XIII)

En lugar de dar rienda suelta a afirmaciones carentes de cualquier atisbo empírico y alimentar “los castillos aéreos de la metafísica” como ya los designaba en *Sueños de un visionario* (Kant, 1987), se limita a la búsqueda de

un *conocimiento detallado* de la razón, de los conceptos puros y, en definitiva, a un análisis de la subjetividad. Por el contrario, Wolff, obvia toda limitación de la razón y se encamina a tientas por una senda que no puede conducir más que a un abismo donde se derrumban todas las quiméricas intenciones. Wolff, además, se empeña en tomar las dogmáticas cuestiones de la escolástica —por ejemplo, intenta probar la existencia de Dios—, pero el dotarlas de un método novedoso no elimina su oscuridad y su impenetrabilidad. Por último, el filósofo de Breslau cae en el mismo error que Kant señala respecto de la filosofía de Leibniz: intentar construir “un *sistema intelectual del mundo*”, cuya principal fuente de error fue confundir el fenómeno con la “representación *de la cosa en sí misma*” (Kant, 2010a, 262; KrV, A 270/ B 326).

## 1.2. La sensibilidad, condición necesaria

Antes de continuar, es oportuno recapitular ciertos aspectos de lo anteriormente expuesto. Kant quiere mostrar la imperiosa necesidad de abandonar la metafísica dogmática que aspira a un conocimiento que excede la linde de la razón, cuyo principal error es, como destaca Roberto Torretti (1967, 524), “tomar las normas para la conducta del entendimiento en la organización de la experiencia, por representaciones de objetos efectivamente existentes”. Pero esta huida del dogmatismo solo será posible a partir de una investigación rigurosa de la razón. Es posible encontrar un método efectivo para convertir a la metafísica en ciencia, pero antes de aplicarlo es condición indispensable realizar una crítica de la razón que allane el camino y que elimine cualquier posibilidad de caer en fábulas y ficciones. He aquí la principal tarea de la filosofía, que no es, inicialmente, más que una labor negativa: evitar la caída al precipicio de la especulación dogmática. Teniendo en cuenta esto, lo primero que Kant tiene que efectuar es una implacable reprobación de toda doctrina que conserve rasgos de lo que él mismo denomina como ontología del Ser.

La propuesta kantiana es, en su fundamento, un cambio metodológico, ya que la metafísica ha errado al intentar levantarse “enteramente por encima de lo que enseña la experiencia” (Kant, 2010a, 18; KrV, B XIV). El camino elegido por la filosofía ha de ser otro, pues la metafísica está condenada a una continua parálisis que jamás le permitirá acercarse a sus metas:

En la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas a priori. Incontables veces hay que volver atrás en

la metafísica, [...]. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos. (Kant, 2010a, 18-19; KrV, B XIV-XV)

A diferencia de lo que ha hecho la metafísica, la filosofía ha de sacar a la luz los límites que gobiernan la facultad cognoscitiva, para así después de esta *crítica* y toma de conciencia —que ha de ser constante y nunca olvidada— poder realizar una sana tarea productiva que no se obsesione con fastuosas pretensiones. Se dividirán dichos límites en tres, en razón de esto último, con la intención de apostar por la virtud de la claridad expositiva.

### **1.2.1. El límite de la sensibilidad para el entendimiento: la intuición sensible**

Es algo notorio en Kant, y cualquier leve acercamiento a su obra lo confirma, que concibe la sensibilidad como la facultad sobre la que se debe centrar todo intento de acceder a la realidad. Esta es una condición *sine qua non* para todo contacto con el mundo y, consecuentemente, el ámbito de conocimiento se encuentra limitado al alcance, capacidades y filtros de la facultad sensible. La metafísica lleva siglos insistiendo en la frustrada investigación del conocimiento sobre los objetos intentando que las facultades cognoscitivas humanas se adapten al referente. Kant, sin embargo, sugiere que ha de ser el objeto, por supuesto en cuanto fenómeno, el que se acople a capacidades humanas, y el sentido de tal planteamiento se encuentra en la imposibilidad de acceder al mundo de forma imperturbada, de adentrarse en él careciendo de todo condicionamiento de nuestras aptitudes. En definitiva, *la intuición marca la forma de acceso a los objetos*:

Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. (Kant, 2010a, 20; KrV, B XVII)

He aquí el límite material: la intuición sensible determina el contenido del conocer. El contenido de la sensibilidad representa el enlace entre el entendimiento y la realidad, siendo la intuición sensible, en consecuencia, la frontera que no puede rebasar el entendimiento y la única forma de contacto entre la razón y el mundo externo. Pero también, como señala el texto, marca la primera condición formal de nuestro acceso al mundo: la forma espacio-temporal como condición sensible *a priori* de todo conocimiento humano

de las cosas. Es, por ello, *la sensibilidad* la que torna finita a la racionalidad humana, ya que la relega a que todo conocimiento (y acción) tenga que estar sujeto a circunstancias espacio-temporales de la intuición sensible. Luego, no se puede conocer más que el mundo fenoménico, pues este es, según Kant, el que se da bajo las condiciones sensibles. Esta apreciación indica que el filósofo ilustrado, en todo momento, hace referencia a la facultad de conocer, es decir, no realiza afirmaciones sobre la existencia o no de las cosas-en-sí. Luego la separación entre fenómeno y cosa-en-sí no es ontológica, sino que señala un límite cognoscitivo. La cosa-en-sí es todo aquello que está más allá del umbral de nuestra experiencia y conocimiento, sobre lo que no es posible realizar afirmación alguna (prueba de su idealismo trascendental en contra de una metafísica del Ser que intenta hacer disquisiciones sobre lo suprasensible), pues todo conocimiento es de fenómenos (*Erscheinung*) en la medida en que esto hace referencia a los objetos para el sujeto, esto es, los productos del entramado cognoscitivo humano que componen —de forma necesaria para generar algún tipo de conocimiento sobre el mundo— tanto la sensibilidad como el entendimiento.

### 1.2.2. El límite de la razón con respecto al ser: los conceptos a priori

Si se parte, teniendo en cuenta lo explicado *supra*, de que la experiencia es la única fuente de los objetos en cuanto dados y que proporciona los datos al entendimiento, es de suponer, para Kant, que tal facultad cognoscitiva esté reglada de forma a priori. Esto quiere decir que una serie de “conceptos a priori” establecen la base estructural de cómo los objetos de la experiencia se dan a la razón. De esta forma, son una serie de conceptos no empíricos, esto es, “pensados por la razón”, los que constituyen un requisito indispensable para nuestro conocimiento de los objetos de la experiencia y, a su vez, conforman el umbral de todo lo que se puede conocer a priori de las cosas. Ello quiere decir que, así como es inviable conocer nada que no se dé a los sentidos, tampoco se puede *conocer* el mundo más que bajo estas *condiciones* subjetivas del entendimiento humano, que son los conceptos a priori, las categorías. He aquí, por ende, otra línea fronteriza que puede recibir el calificativo de *formal*, pues los conceptos a priori marcan cómo se accede al contenido, pero no son fuente de este.

Se han señalado hasta ahora dos límites: el de la sensibilidad en cuanto único acceso a todo objeto exterior y el de los conceptos a priori como único conocimiento meramente formal y a priori del entendimiento. Es la

conjugación de estos dos límites lo que determina tanto la posibilidad del conocimiento válido como la exclusión, por ilusorio o aparente, de cualquier presunto conocimiento que no se atenga a estas dos condiciones a la vez.

Esto último implica un golpe definitivo a la ontología, pues supone destacar que los conceptos a priori por sí solos no pueden suministrar un conocimiento racional puro del ser o de las cosas en general, como creía Wolff. Muy al contrario, Kant sostiene que todo el conocimiento a priori lo es en referencia a los fenómenos:

La analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer a priori el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. Los principios del entendimiento no son más que principios de la exposición de los fenómenos. (Kant, 2010a, 245; KrV, A 247/B 303)

He aquí la razón por la que todo presuntuoso proyecto relacionado con aquella doctrina denominada ontología no tiene sitio como ciencia que efectivamente predica conocimiento certero y, por ello, ha de ser sustituida por una *analítica del entendimiento puro*, cuya función y destino es mucho más humilde y, quizá, menos atrayente: mostrar, simplemente, cuáles son esos conceptos a priori y cómo operan como condiciones formales del conocimiento empírico.

De esto último se concluye que los conceptos puros no pueden hacer referencia a ningún objeto particular que no sea dado primeramente a la intuición sensible. Sin esta última no quedaría otra cosa que un “uso trascendental” vacío, es decir, quedaría aquella categoría encargada de determinar la variedad de un “objeto en general”, esto es, la capacidad unificadora del concepto, la cual, sin embargo, solo es cognoscitivamente productiva bajo la condición de que pueda “subsumirse” algo determinable bajo tal concepto. Esto lleva a la afirmación de que “tampoco basta la categoría pura para un principio sintético a priori y que los principios del entendimiento puro son de uso exclusivamente empírico, nunca de uso trascendental. Más allá del campo de la experiencia posible no puede haber principio sintético a priori” (Kant, 2010a, 246; KrV, A 248/ B 304-305). Luego, a pesar de que en ausencia de “condiciones formales de sensibilidad” los conceptos puros como tal perviven —pues son los trascendentales del entendimiento—, carecen de uso trascendental. En resumen: “las categorías carecen de aplicación cuando las separamos de toda sensibilidad. Es decir, no pueden entonces ser aplicadas a ningún objeto. Solo

constituyen la forma pura del uso del entendimiento con relación a los objetos en general y con relación al pensar, pero no es posible pensar o determinar un objeto con ellas solas” (Kant, 2010a, 246; KrV, A 248/ B 305).

### **1.2.3. El límite del entendimiento-razón para con la sensibilidad: nómeno negativo**

La arena en la que ha luchado constantemente la metafísica ha sido la de la extralimitación de las categorías, las cuales, al no ser originadas a partir de la sensibilidad, pueden ser destinadas al conocimiento de lo suprasensible. Es patente la sutileza del argumento kantiano: las *formas de intuición* sí son sensibles, pero las categorías no provienen de la capacidad sensorial, ni siquiera se fundamentan en esta última, lo cual puede generar la quimérica idea de que su uso no tiene por qué estar restringido a lo sensible y que, por ende, podrían aplicarse a objetos más allá de la experiencia. Sin embargo, la crítica kantiana muestra que dichas categorías están totalmente limitadas a su uso empírico, pues, aunque son *formas del pensamiento*, su validez cognoscitiva, como forma de unificación intelectual de lo diverso, se restringe a la síntesis de lo vario de las intuiciones sensibles. Queda eliminada toda posibilidad de concebir un *noúmeno* (un objeto del pensamiento) en sentido positivo, pues se requeriría una “intuición no sensible”, la cual es inconcebible. Es cierto que el entendimiento, gracias a las categorías, tiene un mayor campo de extensión que la intuición sensible (ceñida solamente a lo ofrecido por la sensibilidad); y en el caso de que el sujeto gozara de otro tipo de intuición (no sensible) podría darse la posibilidad del conocimiento de objetos más allá de la experiencia sensible. Pero al no existir atisbos de tal capacidad humana, el entendimiento ha de ceñirse a los límites que le marca la intuición sensible, lo cual Kant expresa de la siguiente manera:

Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición —ni siquiera el concepto de una intuición posible— mediante la cual sea posible emplear *asertóricamente* el entendimiento más allá de esa sensibilidad. Así pues, el concepto de nómeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. (Kant, 2012a, 252; KrV, A 255/ B 310-311)



En esta cita se indica el último de los límites. El entendimiento humano, como facultad intelectual, tiene de por sí una capacidad que excede lo que ofrecen las representaciones fenoménicas y que le permite pensar *noúmenos*. Sin embargo, como de dichos objetos del pensamiento no se da intuición sensible alguna, nuestro entendimiento no puede determinarlos positivamente, es decir, conocerlos como genuinos objetos. Pero entonces ¿hay que desecharlos del todo? ¿No puede cumplir alguna función la noción de *noúmeno* en el ámbito del conocimiento? Kant piensa que sí, y su función no es otra que la de acotar o poner freno a las aspiraciones de la facultad sensible. En definitiva, el concepto de *noúmeno* es necesario para “no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas” (Kant, 2010a, 251; KrV, A 254/B 310), lo cual permite mantener el “conocimiento sensible” como el único objetivo real, pero remitiéndolo al ámbito fenoménico. Por tanto, el *noúmeno* es un concepto meramente *negativo*, esto es, limitador de las pretensiones excesivas de la sensibilidad, representadas por el empirismo. Es, sin duda, por su naturaleza, un concepto problemático, que no se puede tomar en sentido positivo, pero gracias a él la validez objetiva del conocimiento empírico y sensible queda restringida al mundo de los fenómenos.

La conclusión general que se puede obtener de lo expuesto en los últimos párrafos es que, si se prescinde de las categorías, a partir de los datos obtenidos por la intuición no hay forma de hacer referencia a objeto alguno al carecer de todo elemento determinador de la diversidad recibida. En cambio, si se elimina toda influencia sensible, las categorías por sí solas —como *formas* del pensar capaces de otorgar sentido a la *materia*, esto es, a la variedad generada por la intuición— no pueden más que pensar “objetos en general”, es decir, serían vacías. Esta problemática desarrollada *supra* queda claramente reflejada por el propio filósofo alemán en la parte final de la *Analítica trascendental*: “El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos solo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado” (Kant, 2010a, 254; KrV, A 258/B 314).

## 2. Una razón fragmentada: el fin de la tesis de un uso unitario de la razón

Las implicaciones del derrumbe de la ontología del Ser por parte de la filosofía kantiana y la crítica que realiza al sistema unificador de Wolff conllevan, irremediablemente, rechazar la base primordial del mismo: la razón como estructura unitaria y autosuficiente. Wolff y Leibniz admitían dos fuen-

tes de conocimiento, la experiencia y la razón, pero había una asimetría entre ambas tanto para uno como para otro. A pesar de que para ambos filósofos la sensibilidad y la razón son, en efecto, las causas primeras de todo conocimiento, solo la razón ofrece un conocimiento correcto y verdadero. Esto se debe, principalmente, a que la razón otorga una visión *clara y distinta* de las cosas (la visión lógica del mundo), mientras que la sensibilidad solo facilita una visión *oscura y confusa*. En definitiva, para Leibniz y Wolff, no había una importante distinción cualitativa entre las dos fuentes de conocimiento, sino una diferenciación cuantitativa o de grado de claridad. Asevera Kant que este fallo propició que no tomaran a las dos, a la experiencia sensible y a la razón, como fuentes igualmente indispensables del conocimiento, las cuales, además, solo trabajando en conjunto pueden dar lugar a conocimiento válido. Esto unido al profundo análisis que el filósofo prusiano realiza de la razón, exhibiendo así sus límites, implica el rechazo de toda teoría de la razón como sistema total, tal y como se presenta en la filosofía leibniziano-wolffiana.

Frente a las filosofías de Leibniz y Wolff, el filósofo prusiano argumenta que no hay un orden del Ser como tal, es decir, sin que se halle condicionado por las formas de conocimiento (ya sean de la intuición o de la razón). De esta idea se entresaca una evidente consecuencia, a saber, que el ser humano *colabora* en su conocimiento del mundo. El sujeto es el encargado de otorgar *sentido* a esa realidad asequible para sus condiciones, lo cual quiere decir que interviene, en cierta medida, en su conocimiento del mundo. Dicho de otra manera, el ser humano no solo puede limitarse al conocer pasivamente, sino que necesariamente ha de intervenir en la ordenación del *mundo sensible* a través de su *acción* en este. La cuestión clave, por ende, está en cómo se produce esta introducción de un orden racional en el mundo y en qué condiciones.

Para adentrarse dentro de esta problemática, es menester ocuparse de en qué forma el sujeto se relaciona con el mundo al que trata de ordenar. Para ello, se han de tener en cuenta las facultades con las que el ser humano trabaja contacto con la realidad. Estas capacidades son lo que Kant denomina facultades del *Gemüt* (o del psiquismo o espíritu) y son tres: la *sensibilidad* (facultad inferior de conocer), la *facultad de desear* y el *sentimiento de placer y dolor*. El filósofo prusiano, establece, por tanto, estas disposiciones *psicofísicas* como las únicas formas irreductibles de contacto sensible con el mundo, y está convencido de que la razón cumple una función de ordenación en cada una de ellas. En otras palabras, puesto que el sujeto humano detenta este abanico de capacidades de vínculo con lo exterior, han de ser tres también las posibles *esferas de acción*, y, por consiguiente, tres las formas de ordena-

ción racional de esas esferas, papel que corresponde, a su vez, a facultades racionales, a saber, el entendimiento (*Verstand*), la razón (*Vernunft*) y el Juicio<sup>7</sup> (*Urteilkraft*). Como se muestra *infra*, estas últimas son verdaderamente determinadoras de las facultades del *Gemüt* tal y como Kant señala en la *Introducción* de la *Crítica del Juicio*.

La primera vez que se encuentra formulada explícitamente esta concepción de fragmentación del ejercicio de la razón es en la *carta a Carl Leonhard Reinhold* del 28 y 31 de diciembre de 1787 (lo cual parece sugerir que es en esa época donde comenzó a reflexionar de forma extensa sobre tales cuestiones), y cuya idea reelabora posteriormente en la *Crítica del Juicio*. En dicha carta mencionaba tal cuestión, precisamente, al hacer referencia a lo que sería su nueva obra —por entonces su intención era titularla *Crítica del gusto*— que pretendía acabar en la primera mitad del año 1788. Finalmente, esta obra es la hoy conocida *Crítica del Juicio* publicada en 1790. En la carta, el filósofo ilustrado hacía alusión a varios de los puntos clave, ya mentados *supra*, de la siguiente manera:

I am now at work on the critique of taste, and I have discovered a kind of a priori principle different from those heretofore observed. For there are three faculties of the mind: the faculty of cognition, the faculty of feeling pleasure and displeasure, and the faculty of desire. In the *Critique of Pure* (theoretical) *Reason*, I found a priori principles for the first of these, and in the *Critique of Practical Reason*, a priori principles for the third. I tried to find them for the second as well, and though I thought it impossible to find such principles, the systematic nature of the analysis of the previously mentioned faculties of the human mind allowed me to discover them, giving me ample material for the rest of my life, material at which to marvel and if possible to explore. So now I recognize three parts of philosophy, each of which has its a priori principles, which can be enumerated and for which one can delimit precisely the knowledge that may be based on them: theoretical philosophy, teleology, and practical philosophy, of which the second is, to be sure, the least rich in a priori grounds of determination. I hope to have a manuscript on this completed though not in print by Easter; it will be entitled “Critique of Taste”. (Kant, 1970, 127-128)

A pesar de la reconocida incapacidad para encontrar *principios a priori* que fundamenten los “juicios de gusto”, Kant conserva su postura y asevera su existencia, aunque de índole “más pobre”, lo cual se debe a que estos son

---

<sup>7</sup> Con Juicio (con mayúscula) se hace referencia a la *facultad de juzgar* (*Urteilkraft*).

de carácter subjetivo. Es de vital consideración el surgimiento de la noción de “teleología”, pues será el centro sobre el que diversas dificultades de la filosofía kantiana deberán hallar solución. Pero lo más importante, en cuanto a lo que este artículo se refiere, es cómo enuncia o, más bien, sugiere el nexo existente entre las facultades del *Gemüt* o del “espíritu” y las “facultades superiores del conocer”. De esta forma, la facultad de desear estaría determinada esencialmente por la razón, la facultad de conocer por el entendimiento y, por último, el sentimiento de placer y dolor por el Juicio.

A cada una de las tres facultades del espíritu le corresponde una de las capacidades superiores como ordenadoras *a priori*; esto quiere decir que cada esfera de acción está circunscrita dentro de un orden racional y que, por ende, funcionan de manera autónoma. Cada esfera tiene sus propias *reglas de juego* y, por ello, ninguna puede ser reducible a otra. Hay que señalar que solo las dos primeras cumplen una función legisladora *stricto sensu*, lo cual se debe a que tanto la razón como el entendimiento son modos de ordenación racional objetivos, es decir, por medio de conceptos. Sin embargo, como ya se menciona en el texto de la *Carta a Reinhold*, no hay principios *a priori* objetivos en la facultad de juzgar, por ser esta una facultad mediadora y carente, por ende, de conceptos propios. De esta forma, el tercero de los modos de ordenación solo puede ser estrictamente subjetivo: solamente puede regular el ámbito del sentimiento mediante un principio que el sujeto racional, en este caso a través del Juicio, se da así mismo, es decir, mediante el principio de finalidad con el que opera el Juicio.

Esta división kantiana en facultades y esferas racionales de acción es el resultado final de un transcurrir histórico a lo largo de su obra, donde va dando pistas o señales de lo que finalmente culminará en 1790. He aquí los primeros atisbos de esta razón fragmentada en la primera de las *Críticas*, y progresará su reflexión sobre la misma hasta su concepción definitiva en la última de ellas. A tenor de esto último, se presenta como necesario analizar este proceso del pensamiento kantiano tal como va realizándose en cada una de las tres obras críticas.

## **2.1. Reconstrucción de la tesis de la división de órdenes: los atisbos de la primera crítica**

Se señalaba anteriormente que fue en diciembre de 1787 cuando Kant, en su *Carta a Carl Leonhard Reinhold*, especificaba la división de facultades racionales de las que aquí se quiere dejar constancia. No obstante, existen atisbos de esta división en los años anteriores, cuyos precedentes se encuen-

tran en las dos primeras *Críticas*. Tanto en la *Crítica de la Razón Pura* (1781) como en la *Crítica de la Razón práctica* (1788) lo que se establece es la diferenciación de los territorios legisladores del *entendimiento* y de la *razón* (práctica), así como su posible conjugación, sobre todo en la segunda de las obras. Por tanto, no se puede afirmar que ya hubiera una clara manifestación, a modo de doctrina asentada, de la tesis que en este artículo se está tratando, pero sí un acercamiento a la postura de rechazo de una razón unitaria capaz de aprehender por sí sola la totalidad de lo real, sin distinción de usos y ámbitos reales. En la primera de ellas, la obra magna de Kant, tras delimitar la parcela de acción del *entendimiento*, su función y posibilidades, llega a una cuestión clave en el capítulo II de *La doctrina trascendental del método* denominado como *El canon de la razón pura*. Este punto de gran importancia, situado en la parte final de la obra, hace referencia a un asunto paradójico en cierta medida, a saber, la existencia de ciertos conceptos en la razón de los cuales ningún valor cognoscitivo se puede obtener. Kant señala al comienzo de este apartado la aparente contradicción que se da en la función cognoscitiva del sujeto, que busca sin cesar “conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura” (Kant, 2010, 581; KrV, A 795/ B 823) y que exceden los límites marcados por la experiencia. Ahora bien, nunca encontrará premio ante tal meta por muy duro que sea el esfuerzo especulativo. Esto le lleva a aseverar que es en *el uso práctico* de la razón donde radica esa necesidad de ir más allá de las fronteras empíricas y donde tales conceptos trascendentales tienen su lugar propio.

Se puede apreciar que hay, pues, una diferenciación de usos, el especulativo y el práctico, y en vistas de lo anteriormente expuesto, su función y finalidades son radicalmente distintas. Tras *demostrar* que “la *razón pura* es incapaz, en su uso especulativo, de todo conocimiento sintético” (Kant, 2010a, 582; KrV A 796/B 824), es necesario examinar, advertida la tendencia natural de la razón a rebasar su propia capacidad cognoscitiva, el interés práctico que podría estar detrás de tan infértil búsqueda para el conocimiento. La causa por la que Kant se adentra en este ámbito, además del ya indicado, es la localización de tres conceptos que no tienen ningún fin para el conocimiento, pero que son los objetivos a donde apuntan, finalmente, todas las miras especulativas:

La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En realidad con los tres, el interés meramente especulativo de la razón es mínimo; [...] En una palabra, estas tres proposiciones son siempre trascendentes para la razón espe-

culativa y carecen de todo uso inmanente, es decir, admisible en relación con objetos de la experiencia y, por consiguiente, de todo empleo útil. [...] Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia solo afectará en realidad a lo *práctico*. (Kant, 2010a, 582-583; KrV, A 798-800/B 826-828)

En otros términos, para Kant, una vez ultimada toda respuesta en lo referente al ¿qué puedo saber? —con las ya citadas conclusiones insuficientes para los afanes de la razón—, considera necesario el abordaje de los flecos sueltos que quedan fuera del ámbito especulativo, para así afrontar la investigación referente al *uso práctico* de la razón. Esto último le lleva a sumergirse en otra de las famosas preguntas de la filosofía kantiana, en este caso de contenido enteramente práctico: ¿qué debo hacer? Aunque el filósofo ilustrado allí no la responde, sí señala ya, en el final de la *Crítica de la razón pura*, que esa pregunta tiene que ver con la existencia de “leyes morales puras” que establecen *a priori* de forma total y obligatoria cuál ha de ser la conducta: cómo ha de emplearse “la libertad de un ser racional” (Kant, 2010a, 587; A 807/B835). Es, por tanto, la razón en su sentido práctico la única que puede otorgar validez a proposiciones como la *libertad de la voluntad*, o la que puede transfigurar un dogma en un “supuesto absolutamente necesario” de la razón, tal como es la idea de *Dios* o Ser Supremo, pues la obligatoriedad de las leyes morales provenientes de la razón exige acudir inevitablemente a la noción del *Supremo bien*, sin que esta idea haya de ser el motivo último de la acción moral en el mundo.

Sin embargo, una vez que la razón práctica ha alcanzado esta elevada cima, a saber, el concepto de un primer ser único en cuanto bien supremo, no debe pensar que se ha colocado por encima de todas las condiciones empíricas de su aplicación o que se ha elevado a un conocimiento inmediato de objetos nuevos para partir de ese concepto y derivar de él las leyes morales mismas. En efecto, ha sido precisamente la interna necesidad práctica de estas leyes la que nos ha llevado al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo que las haga efectivas. No podemos, pues, considerarlas a la inversa, como accidentales en virtud de ese sabio gobernador y como derivadas de su voluntad, [...] no consideraremos los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideraremos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna. (Kant, 2010a, 594; KrV, A 818-819/ B 846-847)

En conclusión, Kant ya señala en la *Crítica de la razón pura* una gran escisión entre estos dos usos de la razón, teórico y práctico, y cómo el segundo propicia las extralimitaciones especulativas del primero. En esta obra, sin embargo, solo se ocupa de señalar esos dos usos de la razón como dos modos de ordenación racional del mundo. Será, posteriormente, en la *Crítica de la razón práctica*, donde el autor prusiano aclarará todo lo referente al uso práctico de la razón, clave para la acción del sujeto en el mundo y para el “sistema de todos los fines” al que aspira una razón legisladora de la “buena conducta”.

## 2.2. El uso práctico y la unidad de la razón en la segunda crítica

Con la publicación de la *Crítica de la razón práctica* Kant salía al paso de diversas problemáticas y continuaba con su afán de realizar un estudio pormenorizado de la razón humana, una vez asumido que esta está dividida en varios usos. Como señala Angelica Nuzzo (2005, 57), el problema de la unidad de la razón ya está delineado de forma clara en la segunda crítica, a pesar de que es la tercera de ellas la que está destinada a solventar la ruptura entre los dos usos de la razón. El pensador prusiano se mantenía firme en la convicción de que la razón era una y única, es decir, que la variedad solo era fruto de sus aplicaciones o facultades (las cuales se presentan, eso sí, como irreconciliables). Por ello, conforme a tal seguridad o creencia, necesitaba mostrar que había una continuidad dentro de la razón y sus empleos. Hay dos temas principales a destacar en este apartado: 1) el orden racional establecido por la razón en su uso práctico, la cual actúa como legisladora de las acciones humanas, configurando en ella, al igual que en la *Crítica de la razón pura*, un territorio de objetividad; 2) la continuidad y unidad entre los distintos usos de la razón.

Respecto al primero de esos temas, cabe señalar que la gran intención de la *Crítica de la razón práctica* es la de demostrar que existen principios a priori totalmente objetivos y universales para determinar la conducta necesaria a través, únicamente, de la razón. En esto residirá la capacidad legisladora de dicho uso de la razón, que otorga un orden racional al legislar sobre el ámbito regido por la capacidad *desiderativa* del hombre. Así escribe Kant:

Solo entonces la razón, en cuanto determina la voluntad por sí misma (y no está al servicio de las inclinaciones), supone una capacidad *desiderativa* genuinamente *superior*, a la cual se subordina la capacidad *desiderativa* patológicamente determinable [...] La razón determina inmediatamente la voluntad con una ley práctica, no mediante un sentimiento de placer y



displacer interpuesto en esa misma ley, y solo el hecho de poder ser práctica en cuanto razón pura le hace posible officiar como *legisladora*. (Kant, 2010b, 154; KpV., Ak. V, 25)

Se aprecia aquí, por un lado, cómo una facultad del ánimo —la capacidad desiderativa— ha de someterse a la razón pura como facultad superior. Solamente la razón pura puede dar lugar a *leyes de carácter práctico* válidas para todo ser racional que determinan la voluntad en cuanto a su “forma”, esto es, prescindiendo de toda “materia” u “objeto”. En suma, si se desposee a la ley práctica de todo objeto, de todo cuanto se relaciona con los sentidos, en definitiva, de lo perteneciente al mundo fenoménico, queda que la voluntad tiene que ser “plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos” (Kant, 2010b, 159; KpV., Ak. V, 29), y tal voluntad pura ha de estar dotada de libertad, una libertad absolutamente necesaria para tales “leyes prácticas incondicionadas”. La razón en su uso práctico no es, pues, más que la “ley moral”, y es legisladora de la acción y del querer humano y, por tanto, de la capacidad desiderativa en su conjunto.

Se advierte, pues, cómo el concepto de libertad, que resultaba problemático en el uso teórico, cobra sentido en el uso práctico, gracias a que la ley moral conduce a él, y hasta se convierte en el centro de la buscada unidad racional. Como expresa Maximiliano Hernández (2010, 19): “Kant trata de zanjar esta cuestión presentando la idea de libertad, acreditada en la praxis por medio de la ley moral, como «clave de bóveda» de todo el sistema crítico, y cifrando a la vez la unidad de la razón en la continuidad de ciertos conceptos puros”. Estos conceptos son, además de la *libertad de la voluntad*, los de *inmortalidad del alma* y *Dios*, los cuales, si bien se presentan como estériles para todo conocimiento, son muy útiles y necesarios para el uso práctico. Ciertamente es el único del que se pueden adquirir indicios es el concepto libertad, pues la ley moral es su *ratio cognoscendi*. Sin embargo, los otros dos, igualmente fuera del alcance de toda experiencia sensible, “reciben en el uso práctico «consistencia y realidad objetiva» ya que su posibilidad ha de ser admitida como una necesidad del sujeto moral, es decir, como el fundamento de la esperanza que asiste al hombre virtuoso” (Hernández, 2010, 19). Surge, así, a partir de la “ley moral”, entendida como única prueba de una “naturaleza suprasensible”, un mundo puramente intelectual, cuya contrafigura debe existir en el mundo de los sentidos sin quebrantar al mismo tiempo sus leyes. Pero ¿cómo es posible ese mundo *inteligible* sin quebrantar el mundo sensible? Ese mundo *inteligible* es un mundo *nouménico* y, de este modo, gracias a la *ley moral* es posible determinar positivamente el concepto de *noúmeno*, que en el uso teórico solo podía admitirse como un concepto negativo. Esto

explica por qué Kant mantuvo dicho concepto en la *Crítica de la razón pura* en contra de lo requerido por empirismo, ya que no era cognoscible. Es, en función de esto último, por la existencia de dos mundos, *fenoménico* y *nouménico*, que sale a colación el problema del “abismo infranqueable” que se abre entre el territorio teórico y práctico, a lo cual se hará alusión al tratar la *Crítica del Juicio*.

Recapitulando, Kant, en primer lugar, detalla los conceptos a priori que actúan de forma objetiva y taxativa sobre los datos obtenidos por la sensibilidad. Por otro lado, la razón pura práctica a través de la *ley moral* es capaz de ofrecer una legislación objetiva y universal. En ambos casos hay una subsunción de las facultades del *Gemüt*, en concreto la facultad inferior de conocer y la desiderativa, que se encuentran un escalafón por debajo de las racionales y quedan sometidas a ellas. Sin embargo, estas dos formas diferentes de legislación no pueden atentar contra lo que Kant considera como innegable: que la razón como estructura formal puede considerarse una y única, pues son sus diversos usos los que se presentan, aparentemente, como irreconciliables e incluso totalizantes. Ante esta paradójica situación no cabe rechazar la necesidad de un nexo entre el uso teórico y práctico, por lo que se ha de buscar una solución. Primeramente, es menester aclarar con precisión a qué se debe esta imperiosa exigencia de enlace. Pues bien, la respuesta radica en un elemento común: la *naturaleza sensible*. La filosofía en su vertiente teórica procura, a través del entendimiento, conocer las leyes que rigen la naturaleza, mientras que a la filosofía práctica se le presenta como inmediata finalidad la realización de la *ley moral* sobre dicha naturaleza sensible. Esta última, además, es el principal objetivo de la razón. Como consecuencia, el problema esencial es el siguiente:

Entendimiento y razón tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otra. Pues, así como el concepto de la naturaleza no tiene ningún influjo en la legislación por medio del concepto de libertad, de igual modo, este no influye en nada en la legislación de la naturaleza. (Kant, 2011, 84, KU., Ak. 175)

La dificultad radica en cómo conjugar esta necesidad de unidad con el hecho de que cada una de las facultades aspire o intente someter al resto, es decir, cada aplicación de la razón por sí misma, si se toman desvinculadas del resto, tendería a imponer su forma legislativa sobre el resto de las capacidades racionales. De ahí que la coherencia inter-facultativa sea esencial. A este respecto, Maximiliano Hernández expresa lo siguiente:

La unidad de la razón pura no puede preservarse si la relación entre sus dos usos fuese de mera “coordinación”, sin un principio o fundamento superior que los vinculase, dado que en el seguimiento autista o por separado de su propio interés racional cada uso no solo excluiría del todo cualquier concepto o posesión del otro, sino que además tendería a invadir de este modo el territorio ajeno, al imponer las reglas de juego de su propia esfera como si fueran reglas de la totalidad de la razón. Esta aspiración totalitaria de cada uso abandonado, sin restricciones, a sus propios principios alimentaría así de continuo la dialéctica de la racionalidad como un conflicto permanente de intereses, sin otra salida que la imposición sobre el conjunto de la vida humana de los criterios exclusivos de promoción del conocimiento y de la ciencia (positivismo y tecnocracia) o el sometimiento de la investigación y del saber a los principios y fines valorativos de la voluntad y de la acción (totalitarismo ético-político o misticismo teosófico). (Hernández, 2010, 48)

Resulta evidente, a tenor de lo que expresa el texto, que existen ciertos peligros de dominación absoluta por parte de cada una de las facultades racionales, y en denunciarla y evitarla radica precisamente la función de la filosofía. Dicho cometido consiste en prestar atención a dos elementos principales: en primer lugar, mantener una continua vigilancia para que no se excedan los límites intraspasables de cada uso de la razón y, en segundo lugar, recordar y garantizar la *autonomía* de cada una de las formas legisladoras dentro de su propio territorio. Esto último es de vital importancia, pues, a pesar de que ha de haber algo así como una unidad racional, los principios a priori de cada facultad son solo lícitos cuando operan dentro de la esfera de acción determinada por dicha competencia de la razón. Es, en consecuencia, la crítica la que desempeña el papel de promover y sustentar dicha conciliación entre facultades.

Ahora bien, esta labor crítica de conciliación y convivencia de la razón en sus dos usos es posible porque la razón misma es “una e idéntica”. ¿En qué se basa esta unidad? De nuevo la clave de esta cuestión está en aquellos problemáticos conceptos: Dios, inmortalidad del alma y libertad de la voluntad. Ya se indicaba *supra* que dichas proposiciones carecían de todo interés teórico, pero que se mantenían irremediabilmente en la razón fruto de su interés práctico, dado que son condiciones necesarias y axiomas indiscutibles para la *ley moral*. En vista de la aceptación en su seno de tales conceptos por parte de la razón pura teórica, se pueden extraer dos conclusiones: primeramente, que se da una cierta primacía del uso práctico sobre el teórico (Willaschek, 2010; Gardner, 2006), pues el primero es el “interés superior” de la razón. El actuar

basado en la *ley moral* adquiere un cariz de preeminencia. La segunda de las consecuencias a extraer es que este primado del ámbito práctico no es algo incierto, aleatorio o circunstancial, sino que ha de estar determinado *a priori* en la razón misma. Si dicha supeditación no fuera imprescindible y originariamente establecida, la razón pura especulativa no acogería nada de la práctica, sino que simplemente se ajustaría a cumplir lo que sus límites remarcan. Así, pues, la unidad de la razón se basa en el primado de la razón pura práctica, que tiene la última palabra en caso de conflicto con la especulativa.

### 2.3. La crítica del juicio: la finalidad como puente y la esfera estética

Llegados a este punto, se ha visto cómo opera el entendimiento para dar lugar a una legislación sobre la facultad cognoscitiva sensible. Buscar la verdad, desenterrar el conocimiento del mundo ha de gozar de un mecanismo estructuralmente universal y objetivo. Mas también se ha señalado una ordenación en aquella tendencia a dar leyes morales al mundo externo para organizar el ámbito social. En suma, es fácil apreciar cómo Kant se empeña en delimitar la funcionalidad de los dos usos de la razón hasta ahora vistos, de tal forma que la tarea crítica se antoja necesaria para un *proyecto de racionalidad finita* en el que se establece una demarcación contundente de las distintas facultades racionales con respecto a sus esferas de acción. Todo esto sin olvidar que la razón como unidad de *estructura formal* debe disfrutar de una cierta paz en la que cada uso se limite a ejercer en su campo de actividad.

Teniendo en cuenta esto último, la *Crítica del Juicio* nace con la función principal de ultimar el sistema crítico de las *facultades superiores* mediante una elaborada crítica de la facultad de juzgar. Este es uno de los objetivos principales de la obra; no es el único, empero. Si se recuerda por un momento la ya citada *Carta a Reinhold*, se observa cómo Kant hace hincapié en la relación existente entre las facultades del *Gemüt* y las facultades superiores del conocer. Luego para completar el sistema crítico y lograr tal correlato facultativo era necesaria una nueva obra, pues no se había analizado todavía la posibilidad de algún tipo de principio *a priori* determinante del sentimiento de placer y displeacer. Por último, pero no por ello menos importante, la *Kritik der Urteilskraft* debía mostrar algún tipo de enlace entre las dos *Críticas* anteriores. Es este el tema por el que se comenzará este definitivo análisis.

Se apuntaba en los renglones precedentes la carencia de entrelazamiento entre las dos primeras obras críticas y, en consecuencia, la falta de coherencia aplicativa entre las dos facultades reinantes. Es obvio, por tanto, que la unificación racional bajo el *primado de la razón práctica* ofrece un modo de or-

ganización de la razón misma en torno al uso de mayor interés para ella, pero no resuelve nada al respecto de cómo lidiar la aplicación a la realidad sensible de esa razón pura y de sus leyes y principios. Así lo expresan Juan José García Norro y Rogelio Rovira (2011, 36): los fines de la libertad, estudiados en la *Crítica de la razón práctica*, no pueden verse realizados en la naturaleza, dados los límites de la razón descubiertos por la *Crítica de la razón pura*, aunque es de todo punto necesario afirmar que tienen que realizarse en ella.

¿De dónde surge esta fractura que Kant denomina como “abismo infranqueable”? Por un lado, en la *Crítica de la razón pura* se recalca como elemento magno de la obra el hecho de que nuestro conocimiento de la naturaleza es forzosamente siempre fenoménico al depender nuestra representación de los objetos de la intuición sensible. Por otro lado, el concepto clave de la *Crítica de la razón práctica*, esto es, el concepto de libertad, no se da de ninguna manera posible a nuestra intuición (como ya señala en la *Crítica de la razón pura*), pero se presenta como un elemento suprasensible, como *cosa en sí misma*, y que por ello es teóricamente inaccesible. Luego, los objetos que conforman tanto a un concepto y al otro (libertad y naturaleza) no pueden ser conocidos como cosas en sí, ya sea con motivo de la mediación sensible —donde gobiernan el espacio y el tiempo como *formas a priori*— o por el hecho contrario de que no se presentan a intuición alguna —tal es el caso de los objetos del concepto de libertad—. Aparece, de esta manera, el problema de cómo aplicar “los fines de la libertad” provenientes del ámbito suprasensible en un mundo solo accesible a partir de la intuición sensible, y del que nada es predicable como *cosa en sí misma*.

Se trataría, por tanto, del cisma que supone la división entre lo sensible y lo suprasensible:

Se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos posibles, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo *debe* este tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. (Kant, 2011, 86; KU., Ak. V, 175-176)

Como se ha visto con anterioridad, en aquella *Carta a Reinhold* Kant afirma que de las tres facultades del *Gemüt* no había encontrado principio a priori alguno que determine el sentimiento de placer y dolor. Sin embargo, esto no hizo que abandonara este campo de la filosofía, sino que, al contrario, reconoció su ámbito como digno de situarse al lado de la filosofía teórica y práctica. Dicho terreno recibió entonces el nombre de *teleología*. Es, por tanto, a dicha parte de la filosofía a la que le corresponde esta nueva crítica y es el Juicio la facultad decisiva en este ámbito. Se puede apreciar, por tanto, que la necesidad del puente surge como solución a esta escisión que se presenta entre el terreno de lo suprasensible y el terreno de lo sensible, entre libertad y naturaleza. Es esta la labor clave del Juicio, a saber, enlazar, gracias al principio de *finalidad de la naturaleza*, los dos ámbitos. Como explica adecuadamente Michael R. Neville, “el Juicio debe ser exhibido como la facultad mental que media entre el entendimiento y la razón” (Neville, 1975, 143. Traducción mía).

¿Cómo llega Kant a esta convicción y en qué se basa para hacer del Juicio el lugar de tránsito entre lo suprasensible y lo sensible? Usa un hilo conductor: el paralelismo entre facultades superiores (razón) y facultades inferiores del *Gemüt*, y la determinación de estas por aquéllas. En primer lugar, cabe preguntarse, que, si el entendimiento legisla la facultad de conocer sensible y la razón la de desear, ¿el Juicio hará lo propio con el sentimiento de placer y displacer? La respuesta de Kant ante tal pregunta es un rotundo sí: “entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento de placer” y si se admite que el Juicio es capaz de mediar entre entendimiento y razón (también lo hace entre entendimiento y sensibilidad), parece del todo obvio suponer que será capaz de determinar a priori dicha facultad de sentir. Eso sí, con una particularidad, el principio con el que la determina no es en este caso objetivo, sino subjetivo. El siguiente texto es significativo y aclarador respecto a este punto:

Ahora bien: entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento del placer, así como, entre el entendimiento y la razón está el Juicio. Es, pues, de suponer, al menos provisionalmente, que el Juicio encierra igualmente para sí un principio a priori, y que, ya que necesariamente placer o dolor va unido a la facultad de desear [...], realiza también un tránsito de la facultad pura del conocer, o sea, de la esfera de los conceptos de la naturaleza a la esfera de los conceptos de libertad, del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón. (Kant, 2011, 89; KU., Ak. V, 178-179)

Respecto a este texto hay que precisar algunas cosas: en primer lugar, ¿cómo realiza el tránsito antes indicado? El Juicio realiza tal mediación gracias a su función *reflexionante*. Esta consiste en la “tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general” (Kant, 2011, 90; KU., Ak. V, 180), para lo cual necesita de un principio. ¿Cuál es el principio que subyace a tal facultad mediadora? Kant lo denomina principio de *la finalidad de la naturaleza*<sup>8</sup>. Gracias a este principio del Juicio reflexionante se abre la posibilidad de ordenar de forma lógica la pluralidad de datos sensibles y de los fenómenos y a partir de ellos generar nociones de carácter general, universal. Es, en definitiva, un supuesto de nuestra reflexión sobre el mundo, que lo torna comprensible, conceptualizable para nuestro entendimiento y anima a este a enfrentarse a la descomunal diversidad fenoménica, pues sería del todo irracional tener que chocar constantemente con una “heterogeneidad” tal que la diversidad empírica del mundo natural no pudiera someterse a leyes y conceptos generales, y, por tanto, no albergase la más mínima *homogeneidad* y afinidad con nuestra racionalidad.

Este principio liga el sentimiento de placer con la “experiencia coherente” de una naturaleza que se presenta al ser humano con un cierto *orden*:

Atribuir finalidad a la naturaleza es, pues, según lo dicho, juzgar que su representación está inmediatamente unida con el sentimiento de placer. El Juicio, pues, atribuye esencialmente a la naturaleza una finalidad subjetiva o meramente formal, en virtud de la cual hablamos de la *belleza* de la naturaleza, que juzgamos mediante el gusto de sentimiento de placer. El Juicio es así primordialmente una facultad estética. (García Norro y Rovira, 2011, 48)

Así funciona la argumentación kantiana a este respecto: se parte de un principio a priori, el principio de finalidad de la naturaleza, como fundamento de la determinación y dominio intelectual sobre el ámbito de la naturaleza, es decir, dicho principio ofrece las razones para confiar en la capacidad racional como competente para establecer un orden (también moral) sobre el mundo. Pero ¿qué prueba sensible hay de tal principio? Dicha garantía empírica se encuentra en el *sentimiento estético de belleza*. Por tanto, “el principio teleológico de nuestro proceder reflexivo sobre el mundo no puede ser conocido sino únicamente sentido”, gracias al sentimiento de placer que se produce en el ser humano por la finalidad de la naturaleza, es decir, “por el proceder

---

<sup>8</sup> Ahora se ve más clara la razón por la que Kant en la *Carta a Reinhold* denomina el tercer ámbito de la filosofía como teleología.



concordante de nuestras facultades sensible e intelectual de conocer en la reflexión del Juicio con respecto a los objetos empíricos” (Hernández, 2010, 92). Este vínculo entre la adecuación de la naturaleza a nuestros principios generales y la experiencia estética de lo bello lleva a la conclusión de que el Juicio, con su principio de finalidad, no solo se revela como puente entre *naturaleza y libertad*, entre sensibilidad y racionalidad, sino que también es constituyente de la esfera estética.

Cabe pensar, teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, que también puede haber una concordancia entre los fines morales fruto de la razón práctica y la finalidad de la naturaleza, lo cual implicaría un cierto nexo entre la *ley moral* y la felicidad.

### 3. Conclusiones

El filósofo prusiano elaboró sus reflexiones en una etapa de la historia del pensamiento que se enfrentaba a una ruptura: la de la razón como sistema. Fueron varios los seguidores de Kant que intentaron a partir de su filosofía establecer un sistema, traicionando así la verdadera función del criticismo. Sin embargo, el nuevo mundo, la realidad actual, no sabe de lo que es el sistema totalizador, no puede encajarse en tal estructura homogeneizadora. Murió la “razón fundamentalista” y la descomposición de su cuerpo putrefacto no deja lugar para su recuerdo en un mundo diverso y disperso en varias esferas de acción. Ya era patente a comienzos del siglo XX para filósofos como Rickert “que cualquier pretensión de totalidad y de sistema al estilo idealista reposaba sobre una glorificación carismática de la razón que, en su pretensión de penetrar lo absoluto, chocaba con una comprensión moderna de la independencia de las esferas de acción social y con el principio kantiano de autonomía y libertad” (Villacañas, 2001, 116). La unidad de la razón, aceptando la diversidad de esferas, no puede sostenerse bajo la concepción de una razón absoluta y absolutista, tampoco bajo el yugo de una de las esferas. El sentido unitario ha de ser, básicamente, formal, y se hace realidad a través de un elemento ligado a todas y cada una de las esferas, pero que no pertenece propiamente a ninguna.

A partir de esto es fácil vislumbrar las labores primordiales de la crítica. En primer lugar, la crítica tiene una función *vigilante* de los límites de acción de cada esfera. Respecto a esto caben dos precisiones: 1) la crítica ha de evitar cualquier intento absolutista de la razón, es decir, impedir que esta exceda sus límites, tal y como sucede en la filosofía wolffiana. En ella, se otorga a la razón un papel privilegiado y desmesurado, al cual esta no puede responder

efectivamente dadas sus limitaciones. La razón ha de ajustarse a sus posibilidades y a su ámbito de demarcación y, para ello, la crítica es imprescindible. 2) la crítica ha de ser vigilante con respecto a cualquier afán de totalitarismo por parte de alguna de las esferas. Cada esfera ha de estar limitada a su campo de acción y no intentar sortear las fronteras que demarcan su territorio. Es indispensable el ministerio de la crítica para evitar cualquier contienda entre las esferas de acción. Esta es, por tanto, una de las principales labores de la filosofía, asegurar la paz a través de una constante crítica que establezca de manera continua y persistente las limitaciones de actividad y espacio de acción para los distintos usos. Este procedimiento *autorreflexivo* ha de ser constante y renovarse, pues nunca se está a salvo de posibles impulsos y acicates hostiles por parte de una de las esferas. Visto esto, se puede afirmar que, para Kant, la filosofía crítica demarca los umbrales de actuación de cada esfera, lo cual garantiza el desvanecimiento de los deseos de poder total sobre la capacidad racional en su conjunto y, por otro lado, gracias a ella es posible una coexistencia eficaz y equilibrada de las diferentes esferas<sup>9</sup>. Es posible, en consecuencia, una unidad racional a partir de la multiplicidad de sus usos, gracias a la reglamentación floreciente de la *subjetividad trascendental*. En definitiva, a pesar de que objetivamente es difícil hablar de una unidad sistemática de la razón, la fuerza subjetiva puede arrastrar a cada esfera a restringirse bajo las órdenes de sus límites, permitiendo así a la razón, a partir de la acción conjunta y armoniosa de sus facultades, tener un acceso más o menos unificado a la realidad.

Pero ¿cómo puede darse tal funcionamiento armonioso? He aquí la importancia de otra labor indispensable de la crítica: además de ser vigilante, también es *tolerante* de una interrelación metafórica o simbólica entre esferas. Para tratar este tema con la precisión requerida es inapelable acudir al parágrafo 59 de la *Crítica del Juicio* titulado *De la belleza como símbolo de la moralidad*. El paso previo obligatorio para entender lo que aquí quiere transmitir el autor ilustrado es establecer el significado que da al concepto de símbolo. Para explicar tal noción es oportuno destacar que se parte de “un concepto que solo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse” (Kant, 2011, 283; KU., Ak. V, 351). El simbolismo, por tanto, tiene una función mediadora entre concepto e intuición (Leserre, 2005). Sería algo así como “trasladar” los conceptos al “plano de la representación empírica” (Cherpenel, 2011, 187) En el caso concreto que se analiza en estas líneas se da una relación semejante, esto es, entre una idea

---

<sup>9</sup> Es pertinente recalcar la interesante analogía que se desprende entre esta conclusión y las tesis que obtiene acerca de la paz perpetua (Kant, 1991).

y un “algo sensible” (intuición) que funcionará de símbolo para la primera. Nada muestra relación alguna con respecto a los contenidos de cada uno, sino que la ligazón se encuentra en que “ambos —intuición e idea— coinciden en la regla del proceder reflexivo sobre el diferente contenido sensible e ideal, no en el contenido propiamente” (Villacañas, 2001, 117). Por supuesto, esto queda más claro a partir de un ejemplo y, por ello, Kant también acude a tal recurso: supongamos un Estado popular, en el que cada función y designio se realiza a partir de una división de poderes y en la que cada miembro participa, en mayor o menor medida, en las decisiones y actividad de la esfera pública. Nada tiene que ver el contenido de esto con el de un cuerpo, minuciosamente organizado, donde cada órgano, tejido y componente cumple su función estructural. Sin embargo, a pesar de que entre sus contenidos no hay vínculo alguno, sí lo hay en la “regla de reflexionar” sobre ambos. De esta forma, el cuerpo sirve de timonel y ofrece una forma de reflexionar sobre el Estado popular. En este caso, es el organismo vivo (intuición sensible) el que es *símbolo* del Estado popular (idea), pese a que sus contenidos son sobradamente diferentes.

Una vez se tenga claro en qué consiste el símbolo, es menester pasar a la apreciación del papel que juega este para con el sentido unitario de la razón. Pero, antes de nada, es preciso señalar que no se trata *stricto sensu* de una unificación racional, sino que simplemente de una “vinculación” de sus usos diferenciados. De esta forma, parece coherente pensar que tal ilación no puede regirse por la toma de protagonismo de una de las esferas, pues ha de quedar indemne “la autonomía de cada esfera” (Villacañas, 2001, 117). Visto esto, se puede pensar en aplicar el modelo del símbolo a dos esferas de acción. El vínculo que habría entre ellas no sería de contacto directo, sino que el “puente” que ensambla a ambas es una “misma forma de reflexión” y, por tanto, nada externo a cada una de ellas. A partir de la unión simbólica se asegura “la transferencia de sentido de una esfera a otra” para, así, “procurar su unidad sin matar su independencia” (Villacañas, 2001, 118).

A partir de esto es cuando es posible afirmar, como ya se insinúa en el título del §59, que una esfera de acción puede funcionar como símbolo de otra, para que así sea posible la *transferencia de sentido de una a otra*. Es manifiesto que ha de ejercer de símbolo aquella que goce de un mayor “contenido empírico”. De ahí que la belleza sea el símbolo del bien (aunque también puede darse una relación metafórica, por ejemplo, entre conocimiento científico y moral). Es patente que las nociones de gusto, de placer y de belleza siempre estarán más ligadas a lo sensible que todo lo perteneciente a la esfera racional moral, la cual se caracteriza por su contenido ideal y suprasensible. Esto im-

plica que “la forma de reflexionar sobre el placer estético nos lleva muy cerca de reflexionar sobre lo que sería realmente bueno o justo” (Villacañas, 2001, 119), pero tal asociación no es propia de ninguna de las dos esferas, sino que el juicio simbólico es un puente formado por los materiales de ambas esferas, y cuya mano de obra no pertenece a ninguna de ellas. Como correctamente señala Gadamer (1991) en su interpretación de este apartado kantiano, no hay una relación de subordinación, pero tampoco de equivalencia entre las nociones y esferas enlazadas simbólicamente. Eso sí, esta “analogía reflexiva” entre el bien y la belleza, evidentemente, se nutre de elementos comunes como puede ser el afloramiento del placer o la felicidad, siendo premisa para ambos el desinterés previo por los mismos (es decir, serían resultado, pero no finalidad). Existen otros elementos comunes como pueden ser la implicación de la libertad, o el agrado inmediato que producen, pero lo importante a extraer de todo esto son sus consecuencias: el hecho de que “la naturaleza bella”, al ser “símbolo del hombre en su perfección moral” (Villacañas, 2001, 119), permite que nunca se ahogue en el olvido toda esperanza en el bien moral, pues siempre tendrá un reflejo para nosotros en el propio mundo. He aquí la importancia vital (para la vida) de tan estrecho vínculo, pues belleza y bien “abren la posibilidad de la felicidad humana allí donde cesa la vorágine de las relaciones meramente instrumentales con la naturaleza o con los hombres, donde ambos son, pues, considerados como fines en sí, ya sea en la contemplación inmediata y desinteresada de las cosas, ya sea en el trato respetuoso de la persona” (Hernández, 2010, 93). Solo a partir de esta unidad de lo diverso el hombre puede pensarse unitariamente, lo cual es esencial para no caer en el totalitarismo de una de las esferas, para entablar caminos entre la tierra y el hombre y entre los hombres.

He aquí la grieta por la que se cuele la esperanza ante la tendencia natural de cada discurso o esfera de acción a entrar en guerra con el resto bajo el anhelo y ensueño de una tiranía, de un acaparamiento de la razón en su integridad para sí, para sus fines. Si bien es cierto que cada facultad exige toda la atención para su esfera de acción propia, el puente simbólico surge para lidiar con esos intereses enfrentados e irreconciliables de las diversas aplicaciones de la razón. Cada facultad quiere extender su forma legisladora a toda la realidad y superar así la frontera de su ámbito, verbi gracia, la moral querría legislar sobre el terreno artístico y ser más fuerte que cualquier categoría estética, pero la analogía reflexiva muestra que no hay razón para tal hostilidad. De esta forma, la crítica a través del elemento simbólico, que proporciona la posibilidad de relación entre esferas sobre la base de una unidad formal, y a partir de la labor vigilante, que evita el absolutismo de la razón y los afanes

totalitarios de las distintas esferas, consigue mantener la paz en el territorio racional y un funcionamiento, más o menos, coordinado, ordenado y sincrónico de las partes que lo componen.

## Referencias bibliográficas

- Allison, Henry, E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- Anderson, R. Lanier (2005). The Wolffian Paradigm and Its Discontents: Kant's Containment Definition of Analyticity in Historical Context. *Archiv fuer Geschichte der Philosophie*, 87(1), 22–74.
- Arana, Juan (1979). El problema de la unidad del conocimiento en Christian Wolff. *Anuario filosófico*, Año 15, 12 (2), Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 9-29.
- Blumemberg, Hans (2003). *Paradigmas de una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Cavana, M<sup>a</sup> Luisa P. (1995). *Christian Wolff: (1679- 1754)*. Madrid: Ediciones de Orto.
- Cherpenel, Eduardo (2011). Pensar la moral desde la belleza: una lectura del párrafo cincuenta y nueve de la Kritik der Urteilkraft. *Tópicos*, 41, 183-219.
- De Boer, Karin (2016). Categories versus Schemata: Kant's Two-Aspects Theory of Pure Concepts and His Critique of Wolffian Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*, 54(3), 441-468
- Duque, Félix (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Gadamer, Hans-Georg (1991). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- García Norro, J. J., Rovira, R. (2011). Introducción. En Kant, I. *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- Gardner, Sebastian (2006). The Primacy of Practical Reason. En G. Bird (ed.), *A Companion to Kant* (pp. 259–274). Oxford: Blackwell.
- Hegel, G. W. F (1955). *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol. III. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hernández, Maximiliano (2010). Estudio introductorio. En *Immanuel Kant II*, Madrid: Gredos.
- Kant, Immanuel (1970). Letter to K. L. Reinhold, december 28 and 31, 1787 [vol. X, 513-515]. En Arnulf Zweig (ed.) *Kant Philosophical Correspondence 1759-99* (pp. 127-128). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, I. (1970). Letter to Fichte august 7, 1799, [vol. XII No. 6, 370371]. En Arnulf Zweig (ed.) *Kant Philosophical Correspondence 1759-99* (pp. 253-254). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, I. (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1991). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1992). Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality (1764). En D. Walford (ed.), *Theoretical Philosophy, 1755-177* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 243-246). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo.
- Kant, I. (2010a). *Crítica de la razón pura*. En: *Immanuel Kant I*, Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2010b). *Crítica de la razón práctica*. En: *Immanuel Kant II*. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2011). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- Leserre, Daniel (2005). Lenguaje y símbolo: el § 59 de la crítica de la facultad de juzgar en verdad y método. *Endoxa: Series Filosóficas*, (20), 587-600.
- Michelle, Grier (2001). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neville, Michael R. (1975). Kant on Beauty as the Symbol of Morality. *Philosophy Research Archives*, 1(1053), 141-167.
- Nuzzo, Angelica (2005). *Kant and the Unity of Reason*. Indiana: Pardia University Press.
- Strawson, Peter F. (2006). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge

- Torretti, Roberto (1967). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Villacañas, José Luis (2001). Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora. *Δαίμων Revista de Filosofía*, Año 13, (24), Universidad de Murcia, 111-126.
- Villacañas, José Luis (2010). Estudio introductorio. En: *Immanuel Kant I*. Madrid: Gredos.
- Weber, Max (2001). *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus.
- Willaschek, Marcus (2010). The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate. En A. Reath & J. Timmermann (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide* (pp. 168–196). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolff, Christian (1963). *Preliminary Discourse on Philosophy in General*. Trad. Richard J. Blackwell. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.