



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO  
**HCS**  
DE INVESTIGACIÓN  
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
Instituto de investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Departamento de filosofía

Dos nociones de 'naturaleza' en la *Crítica de la razón pura* de Kant

Tesis  
Para obtener el título de:  
Licenciado en Filosofía  
Presenta:  
Alan Emmanuel Castro Bustos

Directora de tesis: Dra. Zaida Olvera Granados

Cuernavaca, Morelos. 2020

## Índice:

Introducción	p. 1
Capítulo 1	p. 9
• Noción pre Platónica de la naturaleza	p. 13
• Conclusión	p. 19
Capítulo 2	p. 21
• El criticismo como una interpretación de la razón entre el idealismo y el empirismo	p. 23
• Consideración Kantiana precrítica de los dos tipos de movimiento	p. 28
• La experiencia efectiva en la <i>KrV</i>	p. 30
• Consideración de la naturaleza material como el ámbito de la experiencia efectiva de la naturaleza material	p. 45
• La idea de mundo	p. 49
• Conclusión	p. 55
Capítulo 3	p. 56
• La unidad de la razón p.	p. 59
• Uso regulativo de la razón p.	65
• La autodeterminación teórico-especulativa de la razón y la sistematización en la <i>KrV</i>	p. 69
• Conclusión	p. 87
Bibliografía	p. 90

## Introducción

### La ambigüedad de *naturaleza* en la *KrV*<sup>1</sup>

La introducción general<sup>2</sup> que Eric Watkins escribe para presentar *Natural Science*, recupera el doble significado de ‘naturaleza’ que se encuentra en la *KrV* con los nombres ‘naturaleza formal’ y ‘naturaleza material.’ Watkins menciona que en la documentación con autoría de Kant es posible notar que para él no hay distinción entre el objetivo de la filosofía (al menos la filosofía trascendental) y la ciencia natural; toda ciencia entendida como investigación de la naturaleza, debe constituir una sistemática, es decir, una organización del conocimiento de sus objetos de acuerdo a un sólo principio. Las proposiciones tanto de la ciencia como de la filosofía, en tanto que ambas prácticas se ocupan en decir algo acerca de la naturaleza, deben estar organizadas sistemáticamente y no constituir, por lo tanto, un mero agregado de ellas.<sup>3</sup> La conexión sistemática, nos dice Watkins, se da en la relación de base y consecuencia, es decir, en una relación tal en la que sea posible derivar una proposición de la otra de acuerdo a una idea. La filosofía, como la investigación trascendental de la naturaleza, implicaría la mencionada sistemática que constituye su idea como red de conexión de los conocimientos trascendentales.

Parece clara la concepción de Kant: la ciencia natural y la filosofía trascendental ejercida en la *KrV* tienen como objeto común la naturaleza; aspiran entenderla como un sistema conectado causalmente. Habría que preguntarnos cuál sería entonces su mutua distinción. De modo general, en la filosofía kantiana, suelen distinguirse ambos conocimientos considerando ‘empíricos’ los conocimientos de la ciencia y ‘trascendentales’ los de la filosofía. Pero sin preguntarme aún por su mutua relación, me gustaría considerar la ambigüedad que el concepto de *naturaleza* constituye ya en el proyecto trascendental de la *KrV*. En las pags. XV-XVI de la introducción a *Natural Science* Watkins escribe:

“Tanto en la *Crítica de la razón pura* como en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, Kant distingue entre los sentidos materiales y formales de la naturaleza. La naturaleza, entendida materialmente, se refiere a ‘*la suma total de las apariencias en la medida en que éstas están en conexión a través de un principio interno de causalidad*’.<sup>4</sup> Es decir, se refiere a la naturaleza como un todo (como un conjunto de objetos existentes). La naturaleza, entendida formalmente, por el contrario, se refiere a ‘*la conexión de determinaciones de una cosa de acuerdo con un principio interno de causalidad*’,<sup>5</sup> es decir, a la naturaleza específica que esta o aquella cosa particular podría tener, como agua, aire, elementos químicos, diferentes tipos de animales. La naturaleza en este segundo sentido es claramente similar a una concepción aristotélica de una naturaleza como aquella que tiene un principio de causalidad dentro de sí misma y permite distinciones cualitativas”.

---

<sup>1</sup> Cuando hago referencia a otro trabajo la nota al pie da la indicación de un número, por ejemplo: [1]. Este número indica una nota bibliográfica que lleva hacia la bibliografía general situada en las últimas páginas del documento. Por el hecho de que el libro de la *Crítica de la razón pura*, es una mención frecuente en este trabajo, voy a hacer referencia a él utilizando, además del número que indica su correspondencia en la bibliografía, la abreviación: “*KrV*.”

<sup>2</sup> [1] pp. xiii-xviii

<sup>3</sup> Esto es, una agrupación de elementos individuales que no tiene orden determinado alguno en su agrupación, y, por lo tanto, sus relaciones no tienen una conexión determinada más allá de pertenecer a un conjunto (lo cual no quiere decir que en la interacción de dichos elementos no suceda nada determinado).

<sup>4</sup> [7] A418 / B446

<sup>5</sup> [7] A419 / B446

Me parece que el proyecto filosófico trascendental se dirige hacia una definición de ‘naturaleza material’ e implica en ello una asunción de lo que es ‘naturaleza formal’. En este contexto entiendo que hay dos formas de entender la naturaleza formal.<sup>6</sup> El sentido presentado por Watkins remite a la constitución interna de las cosas empíricas. El proyecto trascendental, sin embargo, entiende la razón como una cosa no empírica sino la condición de posibilidad para pensarlas. Ello no nos impide pensar que la razón, entendida en el marco de la *KrV*, tenga determinaciones que la constituyen y que se relacionan de manera mutua. Sin apresurarme a suponer que dichas relaciones pueden entenderse claramente, considero comprensible buscar una concepción de la naturaleza formal de la razón en la *KrV* que muestre sus determinaciones y las relaciones que hay entre ellas. El sentido de esta noción no puede entenderse sin el sentido material de ‘naturaleza’. Ambos sentidos son como dos caras de una misma moneda, pues la noción de la última constituye una de las determinaciones (la teórica) de la primera.

Al ser concebida como una unidad formal<sup>7</sup> parece que la razón debe imponer su forma en la naturaleza material, pues la concibe como lo existente (y subsistente) dinámico que, aunque se presente en la experiencia tan solo de manera limitada, es concebida en su idea como totalidad cuyos miembros están conectados causalmente (A419 / B447). Suponiendo lo anterior me permito mencionar que la imposición de la unidad racional en las condiciones de posibilidad de la experiencia se impone, a su vez, por medio de la unidad del *yo* (o principio de apercepción) a lo múltiple empírico que es dado en el espacio y tiempo (en la percepción),<sup>8</sup> con lo que podría decirse que conocemos la naturaleza representandonosla mediante unidades, y que en eso consiste la experiencia, cuya unidad no sería posible sin la suposición de aquella otra unidad de la conciencia. Las nociones materiales y formales de ‘naturaleza’, por lo tanto se encuentran mutuamente implicadas. Ello quiere decir que si se llega a la comprensión de una, dicha comprensión implica el concepto de la otra. Para pensar el problema que implica dicha relación abordaré analíticamente su exposición para la presente tesis.

La exposición de la naturaleza material está basada en la analítica trascendental, en específico me centro en la sección titulada ‘analogías de la experiencia’. También considero importante aquí considerar la sección llamada ‘refutación del idealismo’ que se encuentra en la última parte de la analítica. Esta exposición que constituye el segundo capítulo de esta tesis está guiada por la distinción entre dos maneras de entender la naturaleza material: el primer sentido refiere a la efectividad de la experiencia como posible experiencia de la naturaleza, posibilidad expresada por la unidad de las reglas del uso correcto del entendimiento. El segundo sentido

---

<sup>6</sup> Watkins considera que Kant tiene en mente la noción formal de la naturaleza al momento de discutir sobre la determinación de las diferentes ciencias naturales. Watkins se remite a la oración inicial de los *Fundamentos metafísicos de las ciencias naturales* para justificar la asunción de Kant sobre la naturaleza formal como criterio para la determinación de las ciencias de la naturaleza. En dicha oración se lee: “Si la palabra naturaleza se toma simplemente en su significado formal, donde significa el primer principio interno de todo lo que pertenece a la existencia de una cosa, entonces puede haber tantas ciencias naturales diferentes como cosas específicamente diferentes, cada una de las cuales debe contener su propio principio interno peculiar de determinaciones pertenecientes a su existencia”(4:67). En el contexto de la presente tesis, sin embargo, voy a entender el concepto formal de la naturaleza no en las cosas empíricas sino en la razón.

<sup>7</sup> Véase A665, donde se puede leer que no es posible asignar un esquema a la razón para su aplicación al entendimiento, sino que ella, la razón, se concibe como una idea, que funciona como “*analogon*” del esquema de la sensibilidad: la idea de la unidad de la razón implica la unidad del entendimiento.

<sup>8</sup> Véase B220.

puede encontrarse en la exposición de la idea ‘mundo’ entendida como la suma de todos los fenómenos en conexión dinámica/causal, exposición que muestra lo problemático de la idea procediendo de manera crítica en las antinomias. Para hablar de este segundo sentido me remito al libro de la Dialéctica trascendental, libro en el cual me basaré también para hablar del sentido formal de la naturaleza en el tercer capítulo.

La exposición de la idea de mundo, en la *KrV* puede ser considerada como la explicación del problema de la naturaleza de la razón y como la clave de su resolución. Como algo que surge por la imposición de la forma de la razón sobre la posibilidad de la naturaleza efectivamente dada (posibilidad inmanente del conocimiento humano), la idea de mundo es presentada en la *KrV* como un problema inherente a la razón en la sección de las Antinomias de la razón pura.<sup>9</sup> El mundo, como el ámbito en el que ocurre la experiencia, es decir, la naturaleza dada en la experiencia efectiva es el objetivo principal del conocimiento y la experiencia (analítica trascendental). Por otro lado, la *idea* de mundo surge como un problema para la razón (dialéctica trascendental) y conduce a preguntarnos por la propia naturaleza de la razón.

El proyecto de la *KrV* puede entenderse como el intento de Kant de fundamentar, desde la razón, las condiciones de posibilidad que rescinden en ella para el conocimiento de la naturaleza en su sentido material. Considerando este sentido del proyecto de la *KrV*, sostengo que la relación entre los dos significados de la naturaleza está presente en el ejercicio de autodeterminación de la razón como una autoimposición por parte de la razón determinada como una unidad (considerada como una razón universal) sobre la realidad subjetiva del entendimiento humano que siempre está a merced de la sensibilidad, la cual muestra lo dado sólo de manera fragmentada, a partir de lo cual se puede entender la experiencia real humana como dispersa, es decir, necesariamente cambiante en cada momento de la sucesión en la que consiste. La imposición de la unidad de la razón sobre la naturaleza debe hacerse visible ya en la determinación de las condiciones del uso efectivo del entendimiento en el campo de la sensibilidad en general, es decir, en el ejercicio mismo de la crítica a la razón teórica.

Dicho de otra manera: si entendemos la razón que se expone en la *KrV* como la condición de posibilidad de que nuestra percepción sensible sea una actividad sintética de acuerdo a leyes (una actividad regulativa en relación a la existencia de lo dado en la experiencia), el concepto de la naturaleza material entendida como la posibilidad del conocimiento empírico estaría condicionado por la noción formal de la razón en tanto que el conocimiento se da a partir de unidades: la unidad formal (espaciotemporal) de la intuición, los conceptos que constituyen la unidad del entendimiento. Estas unidades expresan la posibilidad del conocimiento de la unidad de los objetos, sus estados, y de la unidad de la experiencia, además de la unidad del mundo y la naturaleza. Tanto la unidad de la naturaleza como la del mundo son ideas que es necesario suponer en la producción de experiencia. Aunque no sea posible conocer la idea de la unidad de la naturaleza ni la del mundo, ella debe remitirnos a la historia de la naturaleza, es decir, a la posible concatenación causal de sus estados pasados, en donde el posible conocimiento de su

---

<sup>9</sup> Según presenta Kant el problema de las ideas cosmológicas (A482/B510), dicha problemática no sería advertida como un problema esencial de la razón, hasta el momento en el que ocurre la crítica trascendental, debido a que las discusiones previas en torno a dicha cuestión estarían considerando al mundo y los fenómenos que conjunta (y los cuales nos son dados en la experiencia) como cosas en sí mismas, o más precisamente como conocimiento de lo que son los fenómenos y el mundo en sí mismos, no como productos de la razón.

transcurso (del existir histórico de la naturaleza) es expresado por la regla conceptual de causalidad. La naturaleza de la razón determinada por sí misma parece dividir la naturaleza material en ambas concepciones: como idea y como experiencia, aunque en ningún caso nos sea accesible el conocimiento de las cosas en sí mismas.

Pero este modo de ver la *KrV* puede volverse ambiguo, como intentaré mostrar, si consideramos que la naturaleza de la razón, que implica su autoconocimiento, depende, a su vez, de la realidad efectiva de la experiencia, es decir, depende de poner a prueba las disposiciones de la razón en la experiencia como piedra de toque de la determinación de las posibilidades del entendimiento (analítica trascendental). En tanto que la necesidad de las categorías, como condición para los juicios empíricos, tiene que ser confirmada en la experiencia, el criterio del autoconocimiento de la razón depende de lo real en la percepción, es decir, de lo dado en la sensibilidad (la existencia de los objetos de los fenómenos) que, en principio, es independiente de la razón. Desde esta perspectiva, la razón como unidad puramente inteligible de las facultades humanas no sería posible sin la realidad disgregada de la experiencia sensible humana, ya que dicha experiencia debe comprobar la necesidad con la que la actividad sintética debe enlazar las intuiciones estableciendo de ese modo las categorías del entendimiento. En consecuencia, el esquema conceptual que posibilita el conocimiento de la naturaleza hace de dicho conocimiento un conocimiento meramente regulativo.

Consideremos que tal ambigüedad en ‘naturaleza’ está presente en toda la *KrV*. La consecuencia que se sigue de ella es que si admitimos dicho concepto tenemos que admitir que en la experiencia efectiva nunca nos puede ser dada la totalidad o unidad de nada, por lo que la verdad en los juicios empíricos implicaría el ser de algo que no puede ser conocido. Si la verdad no es la verdad de aquello que la subjetividad puede conocer (aquello que se presenta como fenómeno), sino una producción de unidades a partir de percepciones, puede entenderse que el conocimiento en el que piensa Kant no es en realidad conocimiento de lo que existe, sino conocimiento meramente aparente de algo que no podemos conocer. El conocimiento no es en realidad conocimiento de las cosas en sí, debe constituir sin embargo la sistematización de nuestros juicios empíricos sobre el mundo que nos rodea. La efectividad de la experiencia es una actividad sintética, que siempre es parte de un flujo constante de percepción. La causa del estímulo sensorial nunca puede ser conocida pues la percepción es limitada en cada instante real de la experiencia. Podríamos entender entonces que la presuposición de la cosa en sí no garantiza su conocimiento. En este sentido se entiende perfectamente que la posibilidad de la unidad de la naturaleza, es decir, del conocimiento de la suma total de todos los fenómenos en sus determinaciones causales externas no puede ser conocida en sentido efectivo.

La ambigüedad del autoconocimiento nos cae en cuenta si consideramos la experiencia espacial o al sentido externo, como el criterio de necesidad con el que se establecen las categorías y su uso. Entonces resultaría que la determinación racional *a priori* del entendimiento entendida como la base de un posible proyecto del conocimiento de la naturaleza implicaría la asunción de lo dado en la sensibilidad siempre como parte de un todo, asunción que ya no remite al ámbito de la razón pura, considerado como meramente inteligible, sino a aquello de lo que se diferencia y opone, es decir, a la existencia efectiva del fenómeno, o a lo propiamente empírico que es incognoscible en sí mismo. En este sentido el fundamento del conocimiento de la razón no podría ser fijado en ella misma sino que cabría entenderlo también en la necesidad

con la que se presentan los fenómenos en la experiencia efectiva.<sup>10</sup> El objetivo principal del presente trabajo es, entonces, mostrar (de acuerdo a los principios de la *KrV*) el problema de la asunción del posible conocimiento del objeto del entendimiento expresado en su unidad: la idea del todo dinámico de la naturaleza. Dicha asunción tiene que considerarse como una creencia que subyace necesariamente en cada conocimiento particular de los estados de cosas en la naturaleza tal como los concibe Kant.

El problema de las dos naturalezas en la *KrV*, como todo problema filosófico, tiene sus precedentes en la tradición. El primer capítulo del presente trabajo se ocupa de exponer lo que podríamos considerar el problema filosófico del doble carácter de la '*physis*' remitiendo al *Timeo* de Platón. Considero que la ambigüedad de '*physis*' aparece en dicho texto entendida como participación según la cual cada cosa deviene de acuerdo a una forma que designa su especie, y como la idea de la esfera que divide y encierra en ella la totalidad de las cosas terrenas (el cosmos), diferenciandola del mundo de las ideas. La totalidad de las apariencias entendidas en su unidad general es considerada una copia o imitación del mundo inmovil de las ideas.

En el análisis de las concepciones kantiana y platónica de la naturaleza encuentro una diferencia que me parece notable. Mientras los significados de 'naturaleza' en Kant pueden entenderse en una relación de oposición mutua, no parece ocurrir lo mismo en la concepción platónica. ¿Por qué me parece importante notar que la ambigüedad del concepto de naturaleza en Platón no cae en la problemática oposición presente en la *KrV*? El pensamiento sobre la 'naturaleza' (*physis*) en el *Timeo*, a mi modo de ver, se dirige hacia el pensamiento de las cosas de carácter material (no a las ideas sino a las apariencias); las ideas son como el medio en el que conocemos el mundo en el que existimos. De Platón a Kant el pensamiento sobre la naturaleza se vuelve de pensar la presencia de las Ideas en el mundo a pensar a la filosofía misma y sus intereses en relación al conocimiento de la naturaleza.

La noción '*physis*' se expone en el primer capítulo, en tres partes. Primero presento qué quiere decir *physis* en la filosofía de los conocidos preplatónicos (en donde, Según Nietzsche y Dieter Brehmer entre otros, surge dicha cuestión como una cuestión filosófica); considero que para ellos *physis* puede entenderse en un sólo significado general: *arkhé*: principio intrínseco de crecimiento o cambio de todo lo existente (aunque pensado de modo diferente por cada filósofo). En segundo lugar, presento una exposición acerca del pensamiento sobre la *physis* en la teoría de la participación de Platón como un principio del movimiento ordenado de las cosas corporales según ideas (una continuación del pensamiento pre platónico). En tercer lugar, argumento cómo asumir la teoría de la participación hace posible entender cómo Platón concibe un segundo significado de naturaleza, específicamente en el *Timeo*: como la esfera que contiene la realidad material separada de la realidad inteligible (el mundo de las Ideas); esto es, el mundo corpóreo.

Los restantes dos capítulos de la tesis estarán dedicados al problema de las naturalezas en la *KrV*. Para ello voy a considerar, además de la crítica mencionada, el texto pre crítico de Kant sobre la noción leibniziana de fuerza activa. No me ocuparé de la obra posterior a la *KrV* de este filósofo. Dado que el segundo capítulo abarca el análisis de la ambigüedad del concepto de

---

<sup>10</sup> Hay que recordar que, según Kant, las percepciones por sí mismas no nos pueden otorgar ningún hecho necesario. No obstante, la necesidad que constituyen las categorías no podría tener validez alguna sin su efectiva comprobación en los hechos que percibimos.

naturaleza material, este se divide en dos partes generales: primero explicaré cuál es el conocimiento que efectivamente produce experiencia de la naturaleza a partir de la sección llamada ‘las analogías de la experiencia’. En segundo lugar: intentaré definir lo que puede entenderse por la idea de la naturaleza material teniendo en cuenta que ésta se define vía ‘negativa’ en la sección ya mencionada como lo otro del sujeto cognoscente expresado en su posibilidad. Finalmente, intentaré exponer el problema con esta idea presente en la *KrV*.

En el tercer capítulo analizaré la naturaleza formal de la razón. Aquí la cuestión principal será describir, a partir de la dialéctica trascendental, cómo se comporta, según Kant, la razón y cuál es, por tanto, su naturaleza. Abordaré esto en dos partes. Primero presento la interpretación del autoexamen de la razón desde la oposición entre los dos conceptos de naturaleza. Entenderé, entonces, la examinación de la razón expuesta en la *KrV* como un proceso en el que la relación de oposición entre la *nat. form.* y la posibilidad de la *nat. mat* constituye una mutua determinación. Dicho proceso puede interpretarse como la imposición de la naturaleza de la razón sobre la subjetividad del sujeto que, a mi parecer, se expresa de manera explícita, aunque problemática, en el tratamiento de las ideas cosmológicas. La segunda expone la noción de la naturaleza dialéctica de la razón, y con ello la problemática de las ideas trascendentales.

## Capítulo 1

### La *Physis* según la filosofía pre platónica

*“Si interpretamos correctamente el conjunto de la vida del pueblo griego, nos encontramos una y otra vez con el reflejo de imagen de colores luminosos que destellan sus mayores genios. Mismamente, el primer albor de la filosofía en suelo griego, la sentencia de los siete sabios, constituyen un trazo claro e inolvidable aportado a la imagen de lo helénico”<sup>11</sup>*

Según Nietzsche,<sup>12</sup> el pensamiento sobre la *physis* entendida como *arkhé* nos remite a la filosofía griega. Prueba de ello son los registros conservados de las vidas y escritos del grupo de filósofos que, a partir de Tales de Mileto, pensaron en ella como origen o principio de todo lo que existe.<sup>13</sup> Respecto al epígrafe citado, Luis Fernando Moreno indica un probable referente a la mencionada sentencia de los siete sabios: la frase que forma parte del aforismo inscrito en el frontispicio del templo de Apolo: “conócete a ti mismo”. Si suponemos esto, dicha sentencia parece ser adecuada para representar la diversidad de postulados en relación al tipo de *arkhé*

---

<sup>11</sup> [2] p. 38

<sup>12</sup> [2]

<sup>13</sup> [2] pp. 44-5



que es posible encontrar entre los pensamientos filosóficos del helénico pueblo griego. Tal diversidad, según Nietzsche, debe ser entendida en el contexto de una civilización organizada conforme a un estilo y religión propios, contexto que permite entender, a su vez, la homogeneidad de dicho pensamiento. La imagen de colores con la que el filósofo alemán representa el acontecimiento del pensar la *physis* filosóficamente, muestra que él la piensa como la emergencia de una multiplicidad diversa y, a la vez, como un grupo homogéneo.

Los griegos de la época clásica, entre quienes surgieron y se distinguieron los filósofos preplatónicos consideraban que la *physis* es el conjunto enmascarado e ilusorio de todas las cosas,<sup>14</sup> el cual era, a su vez, el escenario del mundo humano, expresado y representado oralmente mediante mitos. Bajo el disfraz de la naturaleza, nos cuenta Nietzsche, el imaginario griego concebía la realidad del hombre como la única verdad. Esta realidad se entiende con cierta univocidad en tanto que Nietzsche afirma que el pueblo griego fue una cultura conformada con “estilo propio”.<sup>15</sup> En este contexto el pensamiento del primer filósofo griego aparece de manera irruptiva aunque no del todo ajena, con una sentencia que se aleja de la opinión común de su tiempo; para él, bajo la apariencia de la naturaleza no se encuentra la realidad del hombre, sino el agua. La sentencia principal con la que Nietzsche identifica a Tales dentro de la paleta de colores de los llamados filósofos presocráticos es: “todo es agua”, la cual declara de manera explícita que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas.

La opinión de Tales entre los otros presocráticos puede entenderse de manera general con la expresión: “todo es uno”. Esta fórmula que, según Nietzsche, permite la generalización del *arkhé*, se distingue, según él, de las formulaciones populares que podemos encontrar en la tradición oral que constituía la religión griega, las cuales utilizaban un lenguaje fantástico y figurativo, aunque analógico,<sup>16</sup> para abstraer las realidades personales de los hombres en los dioses, y proyectarlas sobre el mundo que habitaban.<sup>17</sup> Las formulaciones de los filósofos preplatónicos se distinguen por estar desprovistas de ese tinte fantástico habitual en la cultura de su época, aunque mantienen la tendencia a enunciar la abstracción que abarque todo, la cual es metafísicamente indemostrable.

Las sentencias, en tanto que enuncian algo sobre el origen de todas las cosas, según Nietzsche, lucen como una parte coherente, aunque peculiar, de las creencias de una civilización religiosa como el pueblo helénico. En concordancia con la tradición del *mythos* griego, estas tesis filosóficas enuncian algo sobre el origen de las cosas con las que nos encontramos. Debido a que sus pensamientos no tenían el propósito de proyectar una especie de realidad cultural enfocada en las emociones y caracteres del “hombre” en el entorno material y dinámico que habitaban, sino encontrar o enunciar el principio que hace que las cosas que conforman dicho entorno se constituyan de la manera en que lo hacen, nos hace entender que dichos filósofos fueron investigadores de la naturaleza (*physis*) en tanto que buscaban su *arkhé*; aunque para ello no se alejaron del todo de una tradición religiosa al postular principios

---

<sup>14</sup> En el texto de Nietzsche se lee: “El hombre era para ellos [los griegos de la época antigua] la verdad y el núcleo de las cosas, el resto de la Naturaleza, tan sólo expresión, fenómeno, un juego ilusorio” ([2] p. 47).

<sup>15</sup> El cual no debe ser confundido con alguna especie de estilo desprovisto de influencias externas ([2] p 35).

<sup>16</sup> [2] p. 46

<sup>17</sup> Con esta descripción Nietzsche alude a la forma del lenguaje nombrada ‘*mythos*’. Forma en la cual se expresan, de manera oral, los relatos y poemas que ratificaron los valores y creencias que conformaban la opinión común del griego de la Atenas antigua.

metafísicos (y por tanto indemostrables) acerca del origen de todo, los cuales no pueden dejar de contener algún componente fantástico o imaginario. Los pensamientos de estos filósofos no apuntaban hacia las realidades personales humanas que la costumbre del pueblo abstrae en prejuicios populares, sino a las cosas que conforman la naturaleza a la cual ellos pertenecen como una configuración específica de un principio que es responsable de la conformación de material de todas las cosas.

Dieter Brehmer,<sup>18</sup> en el trabajo titulado *Von der Physis zur Natur* puede proporcionarnos una guía hacia un tratamiento de la *physis* filosófica dentro del panorama histórico del concepto 'naturaleza'. La palabra, en efecto, proviene de la mitología griega, se encuentra en la *Odisea*, donde es utilizada para designar la "estructura viva"<sup>19</sup> de una hierba llamada Moly. En el relato, Hermes entrega a Odiseo la hierba para hacerle inmune a los brebajes de Circe. La palabra *physis* designa, en el mito, las propiedades de la planta: "de raíz era negra pero su flor se asemejaba a la leche. Los dioses la llaman *moly*, y es difícil a los hombres mortales extraerla del suelo, pero los dioses lo pueden todo."<sup>20</sup> La descripción que expone las propiedades de la planta se limita a ciertos caracteres. Es posible entender la prioridad que le es otorgada a uno de los efectos que produce la planta y su especial relación con los dioses. Dicho efecto es una propiedad invisible de la planta (que le es revelada por la sabiduría de Hermes), Brehmer se refiere a ella con el nombre 'Wunderkraut'.

Para entender la generalidad del significado de la palabra, Brehmer se apoya en información etimológica. El sustantivo '*phys*', nos dice el autor, es una formación abstracta que pertenece al verbo '*fyesthai*', con el cual se designa el verbo 'crecer' y 'surgir'.<sup>21</sup> La *physis* designa la estructura de algo cuya apariencia exhibe su crecimiento. Brehmer agrega un matiz que no encontramos en la generalización del *arkhé* de Nietzsche: entiende la estructura como una estructura viva. El proceso de crecimiento conforme a una estructura ocurre de acuerdo a la estructura misma, es decir, es automático en tanto que procede a partir de su propia forma (presupone una forma; un determinado acomodo de las partes) y se dirige hacia ella. El 'crecer' o 'construirse' es entendido como un proceso automático en el que algo se constituye no mediante una acumulación o agregación de sus cualidades, pues ellas conforman un acomodo específico, sino mediante el crecimiento mismo de ellas en tanto que se disponen hacia la mejor versión de su forma.

A pesar de que en el poema el significado de *physis* parece figurar el conocimiento divino otorgado a Odiseo por el mediador Hermes, y podría en ese sentido parecer aún muy arraigado al lenguaje fantástico de la mitología griega, Brehmer nota que dicha función ya muestra características del concepto "científico-filosófico"<sup>22</sup> de la naturaleza. Con lo cual Brehmer afirma que el concepto de ciencias naturales (el cual parecería estar contenido en el concepto "*physis*") emerge "orgánicamente del lenguaje precientífico."<sup>23</sup> La interpretación de Brehmer, que toma como ilustración una planta, en los filósofos presocráticos parece apuntar hacia una

---

<sup>18</sup> [3] p. 243

<sup>19</sup> [3] p. 243

<sup>20</sup> [5] p. 226

<sup>21</sup> [3] p. 242

<sup>22</sup> [3] p. 243

<sup>23</sup> [3] p. 243

abstracción totalizante, sugiriendo que el pensamiento de la *physis* presocrática se desarrolla análogamente en relación a la planta. *Physis* designaría entonces la estructura que organiza todo lo que existe en cuanto que ella expresa el surgir y el crecer en general.

En Heráclito (por tomar un ejemplo de entre los filósofos presocráticos) el surgir y el crecer refiere al movimiento mismo de la realidad (entendido como un nacer y perecer continuo y constante) entendida en su conjunto, como el conjunto plural de todas las cosas.<sup>24</sup> Al parecer él entendía que la estructura activa que designa la *physis* no podría ser representada de manera absoluta (o en su punto más general) en cosas o elementos particulares, pero sí comprendida en ellas, por lo que recurrió al lenguaje. “El concepto clave con el que Heráclito revela la estructura del lenguaje y de la realidad es *λόγος*”<sup>25</sup>, la cual puede ser traducida en un sentido muy genérico por ‘razón’ o ‘lenguaje’ (*lógos*). G. S. Kirk y J. E. Raven se aproximan al sentido técnico de esta palabra en Heráclito: es posible que la palabra se encuentre relacionada con el significado general de ‘medida’, ‘cálculo’ o ‘proporción’.<sup>26</sup> El término ‘*λόγος*’ no expresaría, entonces, nada que pudiera señalarse directamente, ni hacerlo nos permitiría comprender su complejidad, no designa algo ni vivo ni muerto. El término parece representar un movimiento en el pensamiento que sigue o se corresponde con las leyes que gobiernan las cosas dadas en la experiencia.

Lenguaje y realidad en Heráclito, tendrían en común una especie de estructura proporcionada que permitiría el desplazamiento coherente en cada acontecimiento dado. Heráclito se refiere a tal estructura con el nombre *logos*. Sin embargo, para referir *logos* en las cosas particulares habla de la naturaleza de ellas. El *lógos* y la naturaleza, podrían representar la composición de las cosas y la relación en la que se encuentran la totalidad de ellas. Para hablar de la unidad de las cosas que son plurales por naturaleza Heráclito expone sentencias en las que aparecen conectadas estrechamente substancialidades (cosas) de carácter opuesto. El relacionar cualidades que en su extremo aparecen opuestas, parece querer reflejar la comunidad total de todas las cosas en términos de oposición, diversidad o pluralidad.

Parece que la estructura del *logos* no puede ser representada de manera completa sin recurrir a ejemplos particulares. Heráclito parece pensarlo de modo análogo a las leyes que gobiernan las cosas que no son iguales entre sí: la relación que guardan entre sí las diferentes cosas tomando de ellas cualidades determinadas para exponer determinada oposición entre ellas. La oposición expuesta es de diferentes tipos.<sup>27</sup> La conexión entre ‘*φύσις*’ y ‘*λόγος*’, que podría entenderse como la relación entre la sustancialidad o individualidad de las cosas y la totalidad de ellas, y que Brehmer pone de manifiesto desde el pensamiento Heraclíteo, podría representar el sesgo común entre los filósofos de la naturaleza.<sup>28</sup> De esa manera Brehmer interpreta que la *physis* de la hierba *Moly* alude a la cualidad natural de dicha especie, a su disposición estructural y su relación específica con otras cosas. El pensamiento de Heráclito, sin embargo, parece oscilar entre la individualidad de algo y la totalidad de las cosas, poniendo de manifiesto, de ese modo, el *logos* que subyace; no se explica la cualidad de sustancialidad que sirve como

---

<sup>24</sup> [4] p. 223

<sup>25</sup> [3] p. 243

<sup>26</sup> [4] p. 218

<sup>27</sup> Véase [4] pp. 219-220.

<sup>28</sup> Véase [3] p. 244

concepto análogo para pensar el todo a partir del pensamiento de una cosa en particular (la sustancialidad de una cosa), es decir, la unidad de los opuestos.

Brehmer dice, siguiendo las palabras de Lucrecio en *De rerum natura*, que cuando estos filósofos preguntaban por la *physis* era siempre una pregunta sobre la naturaleza de las cosas particulares con las que nos encontramos, es decir, sobre el principio que las hace crecer de determinado modo. Brehmer interpreta dicha pregunta como una pregunta por el origen de todas las cosas, por el *arkhé*. Entre los filósofos nadie colocó la subjetividad del hombre (o alguno(s) de sus caracteres específicos) detrás del disfraz de la *physis*, más bien existen una diversidad de postulados que, al parecer, y especialmente en Heráclito se esfuerzan por mostrar dicha distinción (entre lo subjetivo del hombre y la *physis*). Algunos concebían el *arkhé* refiriéndose a la materia, proponiendo, para representar su generalidad, elementos como agua, el aire, la tierra; otros, sin embargo, refiriéndose a aspectos psicológicos como el amor y el odio o los números y formas geométricas, la quietud del ser, e incluso a la diosa Afrodita entendida como un impulso unificador. Dichos principios, como punto de partida de los pensamientos de estos filósofos, no se presentan desprovistos del todo de lenguaje figurativo. Es sumamente influyente en tales filosofías el lenguaje analógico que formaba parte de la tradición mitológica de los helenos, por lo que la distinción entre la caótica subjetividad del ‘hombre’ y la existencia fáctica de todo no parece llegar a un punto de claridad que nos muestre la diferencia entre la naturaleza de las cosas particulares y el todo de ella.

La supuesta irrupción en la tradición por parte de las filosofías presocráticas que mencioné en un inicio no debería entenderse como un tajante paso del mito al logos, pues ellas conforman momentos míticos, es decir, entienden el entorno natural mediante figuras de divinización;<sup>29</sup> ellas distinguen a algo que se distingue ontológicamente de todo lo que existe. La cuestión del origen es una cuestión principal en la mitología griega, una cuestión que parece compete a la totalidad plural de las cosas. Entendamos que la *physis* que nos quisieron transmitir en sus vidas y obras hace alusión a algún tipo de estructura, sino necesariamente viva (puesto que esto sería una especificación que le haría quizá perder generalidad)<sup>30</sup> sí permanente en tanto que es constante en el devenir mismo de todas las cosas, y oculta en tanto que no se presenta a simple vista. La demanda que parece levantar Heráclito contra sus contemporáneos<sup>31</sup> parece residir en tal distinción en tanto que la individualidad del hombre es presentada por Heráclito como ilusoria por estar arraigada en la experiencia particular de las cosas particulares y no ver en ella el principio que constituye sus naturalezas. “La unidad de las cosas subyace a la superficie; depende de una equilibrada relación entre opuestos.”<sup>32</sup>

Platón continuó con la tradición de pensar la *physis*. Nietzsche separa a Platón del grupo de los presocráticos entendiendo la filosofía de estos como cimentada en su propia naturaleza (fruto de su cultura)<sup>33</sup> y la de aquél como una filosofía “híbrida.”<sup>34</sup> Desde la perspectiva de

---

<sup>29</sup> [3] Véase p. 244.

<sup>30</sup> Habría que considerar aun así la antigüedad de su aparición en la *Odisea*,

<sup>31</sup> La demanda de ignorar la unidad de todo en el todo.

<sup>32</sup> [4] p. 223

<sup>33</sup> [2] “Todos aquellos hombres estaban hechos de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra” p. 37

<sup>34</sup> [2] Esto puesto que su filosofía presenta elementos de la filosofía de los pitagóricos, los heracliteanos, socráticos, etc. Véase pp. 40-41.

Brehmer “las *physis* de los presocráticos ἀρχή [principio] y γένεσις encuentran su perfección en la *physis* platónica como εἶδος [especie o idea] y οὐσία [esencia o sustancia]”.<sup>35</sup> Brehmer encuentra en el concepto de idea de Platón un avance considerable en el desarrollo de la noción del *arkhé* que comienza con los presocráticos; nos dice que para Platón la idea es el epítome de la naturaleza, pero no entendido como un mundo sensible sino espiritual subyacente al mundo sensible. La noción del génesis o principio, según este autor, puede abarcar el desarrollo fáctico e histórico del concepto griego de física.<sup>36</sup> La *Physis* Platónica significa, en general, un desarrollo que se da de manera constitutiva, de acuerdo a la esencia que va del origen de las cosas a su esencia construida o creada.

Platón continuó pensando en la *physis* de los filósofos previos en tanto que desarrolló este pensamiento introduciendo el concepto de idea para entender la esencia de acuerdo a la cual las cosas devienen y se originan en su constante inquietud. Pero en el pensamiento de Platón esta noción llega a un alcance no obtenido anteriormente. Brehmer nos dice que “las *physis* de los presocráticos ἀρχή [principio] y γένεσις [génesis] encuentran su perfección en la *physis* platónica como εἶδος [especie o idea] y οὐσία [esencia o sustancia]. La *physis* entendida como Idea o Forma que se hace presente en lo corporal, además de remitir a las cosas particulares que participan de ella, remite también al ámbito o la esfera en el que se encuentran todas las cosas en mutua relación, pues esta esfera que contiene al mundo corporal participa también de una idea que contiene en sí a las demás.”<sup>37</sup>

A continuación, voy a exponer la noción de lo que es naturaleza entendida en esta aparente ambigüedad que surge en el pensamiento de Platón a partir del diálogo platónico *Timeo*. Hago la especulación de que en el mito sobre la creación del universo que se presenta en dicho diálogo expresa la postura de Platón en relación a la naturaleza de las cosas y la naturaleza en general, ya que este diálogo se ha conservado como una de las obras tardías de Platón, clasificación que abarca a los diálogos de índole idealista más que ética, y, por tanto, platónica más que socrática.

## La noción platónica de ‘naturaleza’

En la introducción hecha por M. a Ángeles Durán y Francisco Lisi al *Timeo*<sup>38</sup>, se menciona que este diálogo se puede interpretar como un ‘reflejo’ de lo expresado en el diálogo *República*. El objetivo en la *República* es llevar a cabo un discurso que represente al mejor Estado posible y a las personas que lo pueden conformar. En este diálogo se vuelve relevante abordar la famosa cuestión platónica de la Idea del Bien o Idea suprema, ya que, según el filósofo ateniense, únicamente a partir del conocimiento de ella es posible conocer el orden adecuado bajo el que debe regirse la vida humana.

El *Timeo* al ser presentado como una respuesta, por parte de los interlocutores de Sócrates, de aquel discurso llevado a cabo en la *República* deberá encargarse de hablar sobre dicha Idea

---

<sup>35</sup> [3] pp. 247-248.

<sup>36</sup> [3] p. 248.

<sup>37</sup> En este sentido las dos significaciones de la naturaleza para Platón no presentan oposición ni características opuestas como la naturaleza doble que aparece en la *KrV*.

<sup>38</sup> [5]

(la suprema Idea del bien) presente en el mundo en el que ya nos encontramos. El diálogo *Timeo* ha sido marcado con el subtítulo de “sobre la naturaleza”, ya que tiene como objetivo decir cómo es que la idea del bien, y por lo tanto las ideas contenidas en ella, están presentes en las cosas corporales. El discurso principal presentado en el *Timeo*<sup>39</sup> es presentado de ese modo como un discurso sobre la creación u origen del universo. Las Ideas aquí deben funcionar para entender la manera de existir de las cosas del mundo.

Al igual que los escritos presocráticos, los diálogos de Platón suelen recurrir a narraciones y figuras de índole mítica, en este caso, para describir la relación entre las ideas y el mundo físico. Platón recurre a la metáfora de un dios nombrado ‘demiurgo’ para explicar la universalización que es posible hacer tomando el carácter generado de las cosas corporales y trasladarlo al todo de ellas.<sup>40</sup> El demiurgo es el creador del universo, el cual se distingue de él ontológicamente. Para generar el cosmos actual<sup>41</sup>, el demiurgo, siendo causa eficiente de éste, toma la masa amorfa y caótica existente separada de él y la ordena; dispone sus movimientos inherentes de manera racional, esto es, con medida y proporción. Para llevar a cabo su obra, el demiurgo ha puesto la mirada en “el modelo eterno.”<sup>42</sup> Dicho modelo se refiere a la Idea del bien. El universo, entonces, es bello y uno en virtud del modelo a partir del cual fue creado. La razón, entendida como el medio que hace posible conocer dicha idea, constituye el principio a partir del cual Platón afirma que el universo de los corpóreo es uno;<sup>43</sup> el mundo es una unidad en tanto que las cosas contenidas en ella constituyen un movimiento ordenado de acuerdo a la idea.

Según el mito, antes del universo había masa cuyo movimiento, considerado en su conjunto, no se constituía armónicamente, pues entre los elementos diferentes solo había rechazo; no existían formas determinadas, los tipos elementales de la materia se mantenían separados, su movimiento se dirigía únicamente hacia lo semejante. Así, la obra del demiurgo consiste en la unificación armónica<sup>44</sup> de la materia en acuerdo a la Idea suprema. Platón utiliza dos abstracciones como principios constitutivos del universo para dirigir su narración: por un lado, hay principios racionales eternos e inmutables: el mundo de las ideas; y por otro lado la materia considerada sin forma, el substrato material del universo. Las cosas con las que nos encontramos en la existencia, entendidas como individualidades, participan de las ideas en tanto que el modo de su existencia se da de acuerdo a las ideas, por imitación a ellas. Las cosas en su generación y destrucción, así como en la conformación de su existencia, son lo que son por dicha participación.

---

<sup>39</sup> En 27c-d se lee la siguiente declaración en boca de Timeo en la cual se hace evidente que se recurrirá a la narración de un mito para expresar el origen del universo: “También nosotros, que vamos a hacer un discurso acerca del universo, cómo nació y si es o no generado, si no desvariamos completamente, debemos invocar a los dioses y diosas y pedirles que nuestra exposición sea adecuada, en primer lugar, a ellos y, en segundo, a nosotros. Sirva esto como invocación a los dioses. En cuanto a nosotros, debo rogar para que vosotros podáis entender mi discurso con la mayor facilidad y yo mostrar de la mejor manera lo que pienso acerca de los temas propuestos.”

<sup>40</sup> [5] b29.

<sup>41</sup> [5] e30/d33.

<sup>42</sup> [5] 29b.

<sup>43</sup> En el diálogo se lee que el universo no puede ser dos porque en todo caso debería haber una tercera esfera más grande que las abarque a ellas entre sí. Se hace presente la reiteración de que el universo de lo corpóreo es único.

<sup>44</sup> [5] 35b.

En 25b-c Platón declara que las cosas que nacen y mueren son siempre algo generado. A partir de esta consideración, Platón hace una universalización ontológica de una clase de objetos: el universo entero del que formamos parte como cosas generadas y perecederas es, en su conjunto, algo generado, y, en consecuencia, también perecedero, cuyo principio generador es la ordenación del movimiento inherente a la materia, por las Ideas. Me parece posible deducir esta implicación porque la composición dual que constituye una cosa es la misma que la del universo; es decir, tal naturaleza dual de lo particular es isomórfica a la naturaleza del todo. Que esto sea conocimiento, sin embargo, resulta problemático tanto para Platón como aún para nosotros.

Conocer al creador del universo visible es algo que debe resultar de gran dificultad para los seres humanos. La naturaleza humana es limitada, y, en la suposición de que todo discurso se asemeja a aquello de lo que habla,<sup>45</sup> el discurso sobre el mundo de las cosas mudables debe corresponderle un relato sólo probable, sólo eso es accesible a la naturaleza humana. El límite de lo humano se encuentra en sus capacidades para acceder a la experiencia: en su análisis, las partes del cuerpo humano que conocen sólo las cualidades corpóreas del mundo. Sólo el demiurgo tiene poder sobre la existencia del mundo material. En 68d Platón hace notar la profunda diferencia que hay entre la naturaleza divina y humana. El Demiurgo tiene el poder y conocimiento para convertir la multiplicidad en unidad y también la de disolver a esta en aquella<sup>46</sup>, mientras que el ser humano no puede hacer que la materia se comporte de tal modo, sino que puede llegar a conocer la manera en que eso de hecho ocurre, y a partir de ello dirigir el movimiento particular que constituye su existencia individual. El conocimiento humano está limitado, pues a las apariencias parciales que pueden mostrarnos los sentidos. De la experiencia solo se puede obtener creencia.

Entre las criaturas mortales el ser humano constituye un tipo excepcional. En tanto que el movimiento de lo mortal constituye un cierto tipo de mutaciones según cada particularidad, participan en mayor o menor grado de las ideas; entre menor sea su grado de participación su constitución estará conformada mayormente por lo meramente material. En esta escala de graduación los seres vivos son para Platón los que participan mayormente de las ideas. Para Platón la idea suprema es como un animal inteligible que contiene a los demás animales inteligibles (las Ideas) dentro de sí.<sup>47</sup> Por ello el universo debe ser como un ser vivo, pero completo (qué contiene todas las criaturas vivientes), que no necesite de nada más que de sí mismo y fuera del cual ya no habría nada más. Dentro de este mundo las ideas que se ilustran como el ser vivo más completo (contenidas a su vez en la Idea del bien) se proyectan sobre las distintas especies de animales. En tanto que dicha idea del animal supremo abarca todos los géneros de las especies de seres vivos, es concebido como el género supremo y, en ese sentido,

---

<sup>45</sup> [5] b-c

<sup>46</sup> Es posible ver desde aquí que la intención de Platón no es diferenciar la naturaleza humana de la naturaleza que abarca todo. Es decir, la naturaleza vista como el todo creador tiene una organización similar a la de las criaturas mortales. La naturaleza como la esfera de la creación tiene cierto isomorfismo con las cosas que abarca. Los filósofos mencionados primeramente consideraban la naturaleza en tanto que constituía cada cosa particular. Platón en este diálogo comienza concibiendo el mundo como una esfera o un todo que contiene todas las particularidades sensibles. No es posible demostrar empíricamente dicho inicio o siquiera el hecho de que exista un universo, pero Platón supone esto y lo asume a lo largo de su diálogo.

<sup>47</sup> [5] 30b-d31

como la idea que unifica el mundo de las ideas en virtud del cual la copia creada por el demiurgo debe ser también solamente una.<sup>48</sup>

Así, cuando el Demiurgo juntó todo lo que antes del universo se mantenía separado en sus elementos primarios y en movimiento, lo juntó con proporción,<sup>49</sup> y de acuerdo al arte,<sup>50</sup> con la finalidad de que todas las partes del universo se relacionen entre sí de la misma manera, y cada una pueda tomarse como referencia en la perspectiva de las otras. El universo no puede, en consecuencia, ser una superficie sin profundidad; la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra. El universo debe ser entonces esférico, con todas las partes equidistantes al centro. Dicha unidad proporcional contribuye a la belleza de la creación en tanto que lo semejante es más bello que lo disímil. La designación de ‘bello’ a las cosas sensibles, señala aquello que se asemeja a la Idea o es adecuado en semejanza a ella. El universo es bello en tanto que aspira a ser semejante a la Idea, es autosuficiente y respecto a lo que le es externo nada habría que mencionar ni nada que lo remitiera a ello, pues nada hay ahí.

Unas cosas participan de las ideas en mayor grado que otras, no obstante, el conjunto de ellas está sometido al mismo orden que simula la Idea suprema. Tal diversidad se refiere, entonces, a la diversidad de especies de lo viviente y la diversidad de las cosas no vivientes también, contenida en el género de lo vivo y de lo inerte respectivamente. Las especies en las que lo diverso dado en el mundo se generan corresponden a ideas entendidas como animales inteligibles, es decir, el referente ideal de cada género de animal.<sup>51</sup> El orden común a todo lo que existe comienza a relatarse mediante el movimiento,<sup>52</sup> un movimiento que es atribuido al animal vivo total: el universo se mueve de manera uniforme alrededor de sí mismo.

Para representar la idea de la obra completa del universo sensible como una creación bella del ser inteligible supremo Platón considera cosas y aspectos particulares del mundo visible dentro de un criterio de belleza que va de mayor a menor. La belleza en consecuencia, resulta ser gradual en las cosas según la adecuación que presenten respecto a la idea. Por adecuación se entiende el movimiento de la materia dirigido según la idea de que algo es copia. Cada cosa particular es más bella en tanto su constitución se guía más por el modelo o idea inteligible del que ella es copia. El movimiento que obedece a las ideas es atribuido al alma del mundo, distribuida en sus criaturas, pero colocada en ellas a partir del centro del universo. El alma entonces es constituye lo propiamente racional en el universo material y habita en el interior de los cuerpos. En tanto que participan más de lo racional del mundo, los seres humanos, en consecuencia, resultan ser las criaturas mortales dotadas de mayor belleza. Lo que tiene alma es bello en algún grado, pero el grado en el que ella se encuentre en algún tipo de cosa parece determinar qué tan adecuada es su existencia a la Idea del animal completo y autosuficiente.<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> [5] b32

<sup>49</sup> Explicación general de la proporción: [5] 32b

<sup>50</sup> ‘Arte’ es entendido aquí como ‘técnica’.

<sup>51</sup> [5] e40

<sup>52</sup> [5] 34b

<sup>53</sup> El motivo por el que un alma puede participar más o menos del principio de la razón es porque, en el mito, las almas poseen movimiento (creación del alma c35-e37). Las almas en los cuerpos de animales se agitan en revoluciones pues son afectadas por medio de los sentidos corporales. Pero es posible ordenar dicho movimiento



La intención del demiurgo sobre su obra representa el plan implícito en el ordenamiento del movimiento y transformación incesante de las cosas del mundo. Las cosas no devienen según el mero azar, sino según el plan trazado por las ideas. Éstas son, entonces, las formas que se imprimen sobre la realidad sensible. En cuanto al movimiento en el cielo, la regularidad de los movimientos de los astros, como el sol y la luna, imitan la eternidad de las ideas, y conforman así lo que para Platón es el tiempo en el mundo terrestre: el tiempo es el movimiento medido en secuencias trazadas con el movimiento de astros, cuyos trayectos retornan sobre los mismos puntos en el espacio.<sup>54</sup> El intento por mimetizar la eternidad de las ideas, sin embargo, muestra la imposibilidad del mismo. El movimiento incesante en el universo es imposible de evitar, con lo que la repetición de las medidas del tiempo no consiste más que en una tendencia por fijar la medida del cambio mismo, el cual se describe como ordenado por el demiurgo. El tiempo nació con el universo, con la ordenación del movimiento de los cuerpos celestes, por lo que el tiempo es único: representa la unidad del movimiento del universo.

Las cosas particulares también tienen su propia naturaleza en acuerdo a la totalidad creada, en tanto que están contenidas en ella; los seres vivos individuales, constituyen su unidad por participación a alguna idea en virtud de la cual ellas pertenecen a cierta especie de las cosas del mundo. Ellas se distinguen en su tipo de los cuerpos celestes, copias de ideas jerárquicamente superiores, y aún estos se distinguen de los dioses, de quienes “[h]ay qué creer [...], a los que hablaron antes, dado que, en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados.”<sup>55</sup> Naturaleza en Platón significa la relación en la que se mantienen las cosas con el orden inteligible que dirige su existencia de acuerdo a cierta finalidad. Dicha relación aparece mediada por el alma (presente en mayor pureza en los dioses y en menor pureza en los cuerpos celestes y seres mortales). De tal noción surge una doble significación por una cuestión de importancia considerable. La relación se da en un nivel individual (entre la idea y la cosa individual) y también en el nivel de la totalidad de esas cosas interrelacionadas en la esfera de la creación, la imagen o copia de la Idea. En tanto que dicha totalidad creada no puede ser conocida tal como es posible conocer una cosa individual, el relato de *Timeo* consiste en describir una idea, la de la esfera de lo creado, el universo. Entre estos dos sentidos de naturaleza hay una simetría o isomorfismo.

Tanto las cosas consideradas de manera particular como contenidas en una esfera, participan de dos principios constitutivos. ‘Naturaleza’ como puede entenderse en este diálogo de Platón, se compone de dos principios interrelacionados. Aquello en lo que las cosas devienen constantemente, las formas que adquieren cierta unidad consigo mismas, y en virtud de las cuales las nombramos *como si* fuesen algo, es posible gracias al principio racional que puede percibir en ellas las ideas. Ahora, la inevitabilidad del devenir, la necesidad que lo envuelve, se debe en mayor medida al segundo principio, ya que le es inherente a lo material estar en alteración constante: el principio que tiene la cualidad de ser receptáculo o espacio en el que se origina el universo. Este es un principio de la necesidad de la generación y destrucción implicada en toda existencia material, sometida todo el tiempo, desde el origen, por la

---

y armonizar de acuerdo con el alma racional o el principio supremo de la razón, manifestado en el orden de la naturaleza, medio de la investigación de dicho orden en la naturaleza.

<sup>54</sup> Véase [5] d-38.

<sup>55</sup> [5] d-e41. Aquí Platón se refiere a los dioses de la genealogía que encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo.

naturaleza inteligente<sup>56</sup>. Platón se refiere a este principio como causalidad errante,<sup>57</sup> en tanto que su fuerza originaria es independiente de la inteligencia.

Para representar este principio en el discurso de *Timeo*, comienza narrando la manera en que se comportan los cuatro elementos materiales primordiales. Ellos tienen tendencias que radican en su naturaleza material, sin embargo, ellos no pueden mantenerse en su forma siempre, por lo que el principio material no debería ser identificado con alguno de ellos, ni con los cuatro. El espacio carece de forma pues recibe todas las formas en él. Con esta abstracción Platón representa la cualidad material de este universo, aunque incluso en este punto no puede evitar utilizar las clasificaciones (fuego, tierra, etc.). Otro ejemplo que da Platón para explicar este principio es el oro en relación a todas las formas que éste puede tomar. El oro mantiene siempre su misma naturaleza maleable a pesar de las infinitas figuras posibles que pueden imprimirse en él. Más adelante intentará llevar a un nivel más elevado dicha abstracción acudiendo a una doctrina parecida al atomismo de Demócrito. Los elementos primordiales de lo material son triángulos los cuales no son materia sino formas geométricas inteligibles.<sup>58</sup> De la unión de dichos triángulos se forman cúmulos de materia, cuya forma determina los elementos primordiales. En la unión y separación de los triángulos, constituyendo diferentes formas, pero permaneciendo ellos siempre, consiste el devenir, la generación y destrucción de las cosas del universo. El espacio es *aquello en donde* ocurre el devenir. Digamos que este principio abstracto, desprovisto de la naturaleza inteligente, estaría siempre desequilibrado por la disimilitud de las fuerzas que portan sus componentes.

En la filosofía de Platón que se muestra en el diálogo *Timeo* la noción de naturaleza puede referirse a una cosa individual de este mundo, tal como un ser humano en particular, ya sea, por ejemplo, tú, yo, o los triángulos, elementos primigenios de la materia; pero también puede referirse a la totalidad de las cosas, es decir, a la idea que contiene a todas ellas en la esfera de lo creado. En este último sentido los individuos son considerados como partes de una especie, es decir, como ejemplares tangibles de una idea única inteligible que forma parte de la Idea suprema. En todo caso ‘naturaleza’ alude a las cosas que se nos presentan como existentes ante nuestros sentidos; alude a ellas en tanto que su corporalidad está formada por un principio racional.

## Conclusión

A partir de lo expuesto es posible afirmar que el mito de la creación que Platón presenta en el *Timeo* tiene la intención de mostrar que la naturaleza corporal, en su devenir interminable al que lo condena su condición de necesidad, funciona a partir de una finalidad ideal repartida en fines más específicos. Que esté universo sea determinado por otro mundo (el de los objetos inteligibles o Ideas) implica la idea de dos esferas ontológicas, el mundo de las ideas y el del devenir. Hay una finalidad suprema que conecta las dos esferas: manifestar la belleza o adecuación de las criaturas corpóreas en relación a las ideas. La ordenación del movimiento imita su eternidad, por lo que solo existe un tiempo en el que todo deviene.

---

<sup>56</sup> [5] 49b

<sup>57</sup> [5] 48b

<sup>58</sup> [5] 53c

La materialidad de esta realidad expresa la regla de la generación y la destrucción; está es la regla de la causalidad en la interacción de las formas primigenias. Las formas que la existencia presenta siempre están condicionadas a individualidades destinadas a un constante ciclo de generación-destrucción. De hecho, como el personaje de Timeo ya nos lo advertía al inicio de su discurso, nuestra naturaleza humana sólo puede ser testigo de estas individualidades generadas y destruidas de manera parcial. Y directamente es imposible alcanzar la naturaleza eterna de las ideas. Sólo es posible aspirar a ellas: imitarlas siguiendo la guía que nos presenta la naturaleza. No podemos contemplar la totalidad del mundo, pero sí sus aspectos particulares, que pueden ser entendidos como copias de las formas perfectas. La belleza del mundo, entendida como el hecho de que las cosas reproducen ciertas formas regulares a través del ciclo de generación-destrucción, es el criterio para que Platón convierta toda la realidad material en copia de las Ideas.

Nuestra realidad es entendida, por lo tanto, en virtud de aquello que no es ella, es decir, las ideas. La existencia de las cosas materiales es comprensible para Platón mediante su noción de participación. En este sentido podemos decir que para Platón la realidad se hace presente en nuestra materialidad, es decir, en las cosas con las que nos encontramos durante nuestra existencia, sin embargo, no es en esto en lo que ella consiste, pues la realidad es la Idea. En este punto de la reflexión sobre la participación me parece importante tener siempre presente lo que dice Brehmer sobre la relación entre el *arkhé* de los filósofos preplatónicos: “los *physis* presocráticos como comienzo y génesis encuentra su perfección en el *physis* platónico como *eidos*”.<sup>59</sup> Es permisible, a mi parecer, entender que el concepto acuñado en la filosofía pre platónica como *arkhé*, se torna ambiguo en el desarrollo que logra Platón al pensarlo como como Idea y participación (lo cual es especialmente claro en el *Timeo*): por ‘*Physis*’ Platón entiende tanto la participación de los particulares de una idea: sus formas de crecimiento que en su inevitable devenir apuntan hacia la eternidad; como también la participación en un sentido global, es decir, como la esfera en la que están contenidas todas las cosas mortales.

## Capítulo 2

### La naturaleza material en el conflicto de las naturalezas según Kant

El concepto ‘naturaleza’ ha sido una cuestión importante desde los presocráticos hasta nuestros días. Es un concepto de primer interés en Aristóteles, así como en las escuelas helénicas; también la filosofía medieval ha continuado los desarrollos que en la filosofía antigua constituyó dicho concepto. Es común en la tradición filosófica ubicar en Descartes un énfasis puesto en la figura del sujeto para fundamentar la regularidad en las cosas que se presentan en

---

<sup>59</sup> [3] p. 248

nuestra experiencia. Sin embargo, el tratamiento de la cuestión de la naturaleza entendida como experiencia es llevado a cabo con exhaustividad, a mi manera de ver, con Kant. Quisiera examinar a continuación la ambigüedad que envuelve el concepto 'naturaleza' en la primera obra crítica del mencionado filósofo.

Una de las características por las que se considera a Kant un filósofo de importancia en la historia de las ideas de la filosofía es su enfoque crítico. La crítica trascendental se centra en una noción acuñada por él mismo: la del sujeto trascendental: un modelo de la mente humana universal. Podemos decir de manera general que dicho modelo, objeto de crítica trascendental, implica pensar al ser humano en una relación epistémica (el conocimiento de un objeto por parte de un sujeto) con la naturaleza, en la que ella aparece como una posible unidad dinámica en la que tiene lugar la existencia de fenómenos en conexiones causales externas. A diferencia de Platón, quien consideraba que los seres humanos, pensados en general como organismos vivientes, comparten su naturaleza con la de todo lo que se nos presenta a nuestros sentidos, tienen el mismo estatus ontológico (son copias de las ideas); para Kant la naturaleza pensada como lo que se presenta a nuestra sensibilidad, como principio de crecimiento y como esfera en la que están contenidas todas las cosas, constituyen dos esferas distintas: la de lo inteligible y lo sensible.

He mencionado en la introducción que la relación entre las dos significaciones de la naturaleza, tal como aparecen en la *KrV*, se presenta como una relación de oposición e imposición entre la forma de la razón sobre las condiciones subjetivas del conocimiento humano, relación que posibilita el conocimiento efectivo de la experiencia. Para distinguir entre ambas acepciones de naturaleza en el presente capítulo me propongo: 1) mostrar que para el Kant de la *KrV* no se puede hablar de la naturaleza de la que tenemos experiencias como una y la misma naturaleza a no ser que hablemos desde las leyes del entendimiento determinadas por la razón aplicadas y limitadas por las condiciones de conocimiento sensible. Por lo tanto, la naturaleza material se expresa en la determinación de la razón según la naturaleza del conocimiento que es posible tener de ella. De la naturaleza material entendida como el conjunto total de los fenómenos no podemos tener conocimiento. Únicamente es posible el conocimiento de lo que se presenta a nuestra capacidad cognitiva sensitiva. Una experiencia particular se considera conocimiento de la naturaleza material al considerarse como un acontecimiento que es una parte o fracción de un estado total del mundo, es decir, como un acontecimiento que muestra las leyes que lo conectan con todo lo que le es exterior. Éste último tipo de conocimiento Kant lo llama experiencia efectiva de la naturaleza, noción que no es equivalente a la idea de mundo (ni al concepto 'naturaleza material') como la suma total de las apariencias en interconexión dinámica. Por lo tanto 2) un segundo objetivo es mostrar la diferencia entre la naturaleza efectiva y la idea de naturaleza material (o mundo). Espero que este capítulo logre el objetivo de distinguir las dos acepciones de la naturaleza material, como idea de 'mundo' o 'naturaleza material (en el sentido matemático/dinámico)' y como posibilidad de conocimiento de la experiencia

La ambigüedad de la naturaleza material entendida como el terreno de nuestra experiencia es una consecuencia de entender la naturaleza en los significados material y formal. La idea del mundo puede entenderse como una expresión de la naturaleza formal de la razón (en el tercer capítulo abordamos esta cuestión). Las problemáticas entre la naturaleza material y formal surgen, a mi modo de ver, a partir de una discusión en la filosofía moderna que cuyo origen

suele identificarse con Descartes. En sus *Meditaciones metafísicas* Descartes problematiza la certeza con la que podemos interpretar nuestra experiencia del mundo, estableciendo como la base de su meditación que de lo único que podemos tener un conocimiento seguro es de nuestro pensamiento, entendido como la existencia de una sustancia pensante expresada en la proposición ‘yo pienso.’ La insistencia sobre el carácter ilusorio de nuestras representaciones sensibles y la inestabilidad de la existencia de las cosas individuales que resulta insuficiente como fundamento del conocimiento se encuentra ya en Platón; pero con Descartes se abre una discusión en la que dos posturas contrarias respecto a las representaciones sensibles se vuelven tan presentes que la discusión parece concentrarse en establecer los fundamentos de la existencia de una realidad exterior por medio de una interior (la razón o dios en el caso de los racionalistas o la imaginación en caso de algunos empiristas, y los objetos mismos en el caso de otros).<sup>60</sup> Este problema se suele escindir en las interpretaciones empiristas por un lado y las racionalistas por otro. Los empiristas no admiten que sea posible un conocimiento absoluto de la realidad, el conocimiento es algo que siempre puede ser falseado por la misma realidad cambiante. La fuente responsiva del conocimiento desde este punto de vista es la experiencia. Los racionalistas por el contrario buscan establecer conocimientos suprasensibles (v. g. la existencia de dios como garante de la realidad), que proporcionen conocimiento absoluto sobre la realidad, es decir, conocimiento que no tenga como condición o soporte último las experiencias particulares de cosas que se presentan a nuestra sensibilidad, y sea, de ese modo, verdadero eternamente.

Empiristas como David Hume o John Locke argumentaron que todo lo que podemos decir sobre la realidad tiene su fuente en nuestra sensibilidad en relación con lo que le causa impresiones o representaciones sensibles (la realidad empírica). La causa de las representaciones sensibles sería, según los empiristas, las cosas empíricas y sus propiedades en relación a nuestras percepciones de ellas. Mientras que los racionalistas, entre quienes figuran, además de Descartes, personajes como George Berkeley, Christian Wolff o Gottfried Leibniz, sostenían que las leyes a partir de las cuales es posible conocer la realidad en la que existimos se reducen a los poderes del alma, principios inteligibles, por lo que lo múltiple de la realidad sensible (o aparente) puede retrotraerse al poder unívoco del alma. Esta noción de alma puede identificarse de manera vaga con la de sustancia pensante de Descartes. De acuerdo con esto, el problema entre ambas naturalezas parece ser un punto concentrado en el dilema de lo inteligible/sensible; la relación entre el pensamiento y nuestra sensibilidad. El problema puede formularse de manera general en la pregunta: ¿cuál es el fundamento de la naturaleza entendida como el ámbito de existencia de las cosas que se presentan como exteriores a nuestra conciencia?

Kant no se ubica en ninguna de las dos interpretaciones (racionalistas y empiristas) del problema, ya que no admite que la realidad sea deducida a partir solamente de una(s) sustancia(s) inteligible(s) (cuya existencia tampoco admitió) ni a partir sólo de representaciones sensibles u objetos. El pensamiento de Kant se ubica en medio de la disputa metafísica. La realidad para Kant es el producto de una interacción entre dos elementos heterogéneos: los poderes sensitivos/conceptuales de la especie humana y aquello que no es eso (lo cual es. en

---

<sup>60</sup> Consúltese, por ejemplo, las metafísicas de C. Wolff, G. Leibniz, B. Spinoza, y G. Berkeley, D. Hume, J. Locke respectivamente.

esencia, desconocido, *nóúmeno*) a partir de la cual las representaciones sensibles de ella generan de manera continua la experiencia. La realidad para Kant sólo puede ser una construcción conceptual de intuiciones sensibles, y en ese sentido el fundamento de la naturaleza no puede caer ni en la suposición de la existencia de objetos ni en la suposición de sustancias inteligibles. La postura idealista trascendental de Kant surge en la negación de la confianza en los fundamentos de las dos posturas en disputa. Como respuesta directa a la tentativa de ubicar a Kant entre los filósofos racionalistas podemos encontrar la sección de la *KrV* ‘la refutación del idealismo,’ ahí Kant sostiene su postura proclamando la crítica trascendental en contra del idealismo.

## **El criticismo como una interpretación intermedia entre el idealismo y el empirismo**

Recordemos las definiciones preliminares que he presentado sobre las mencionadas naturalezas. La naturaleza formal de la razón la entiendo como su principio interno de causalidad de acuerdo con el cual ella se da a sí misma sus determinaciones internas (y según el cual también ella origina las ideas). Mientras que a la naturaleza material (de la que nos ocuparemos ahora) la entendemos como la suma total de todos los fenómenos en interconexión global de causalidad espaciotemporal. A diferencia de las nociones de naturaleza de Platón, en la *KrV* ellas no comparten el mismo estatus ontológico, pues la causa de su ser no radica en una entidad separada a ellas como las Ideas, sino que, en la discusión moderna, podemos decir, aunque de manera muy general, que lo que se busca es determinar en qué lugar se encuentra lo incondicionado o el fundamento de la existencia de todo, si es en la interioridad intelectual o en la realidad sensible, o si acaso es posible una realidad (Dios) que las unifique asegurándonos el conocimiento real del mundo. La cuestión moderna presentada de este modo parece recaer sobre la noción material de la naturaleza, sobre la noción que expresa su ser naturaleza. Ahora me propongo entender la interpretación de Kant respecto a esta cuestión.

Descartes nos remite a una inquietud metafísica: ¿cómo podemos estar seguros de que no hay un genio maligno que engañe a mi mente a través de los sentidos cuando quiero conocer y hablar sobre el mundo que se encuentra en el exterior? ¿Cómo saber que el exterior no es una ilusión? La posibilidad de dar respuesta satisfactoria a tales preguntas parecía encerrar la posibilidad de que se determinara lo que la filosofía (al menos en su faceta especulativa) debía ser. Ella debe, ante todo, estudiar en qué medida podemos hablar del entorno de la humanidad. Considero que en relación a tal problema no es la intención de Kant argumentar la existencia de un sólo principio que explique la posibilidad de conocer lo real sin engaño, pues de ser éste el caso Kant no tendría motivo para contraponer su *KrV* de manera manifiesta a las dos posturas en conflicto. Considero que es coherente con dicha intención que Kant no haya querido presentar la *KrV* en términos estrictamente sistemáticos

En B275 Kant considera adecuado al pensamiento filosófico lo que nos proporciona el idealismo de Descartes: no aceptar ningún juicio como decisivo antes de haber encontrado una prueba suficiente. Pero Kant no admite que la única certeza posible sea la de que ‘yo soy’, extraída a partir de la representación ‘yo pienso’, y de ese modo considerar problemática la existencia de las cosas exteriores que sólo se conocen de manera insegura a partir de la existencia propia; pues el hecho del pensar no demuestra el existir. Para refutar tal

consideración Kant utiliza el teorema: “La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí.”<sup>61</sup> La existencia propia, concebida a partir de la existencia del sujeto de conocimiento, sólo es posible a través de la conciencia de la existencia de otras cosas fuera de mí, pues Kant considera la existencia como un hecho fenoménico, esto es, determinada conceptualmente en el tiempo (sentido interno de la intuición), cuya determinación es posible sólo mediante la presuposición de la existencia de cosas exteriores en el espacio. La existencia está conformada por la relación epistémica.

Sólo en el tiempo es posible la determinación de la existencia de fenómenos (y con ello los juicios empíricos sobre ellos), es decir, sólo como percepciones de una conciencia, por lo que la conciencia de la determinación de la existencia fenoménica está necesariamente enlazada con la conciencia de la existencia de fenómenos fuera de la conciencia, como una conciencia conectada con exteriores. Kant nos dice que la existencia de cosas exteriores, es decir, la experiencia externa, que recae en el sentido externo (el espacio), no tiene por causa mi existencia, sino que la conciencia de mi existencia es al mismo tiempo conciencia de fenómenos externos, pues mi existencia es un fenómeno externo a mi conciencia. En este sentido la representación ‘yo soy’ que se extrae de la representación ‘yo pienso’, no demuestra para Kant la existencia propia, sino que designa la posibilidad de que mi conciencia acompañe a cada una de mis representaciones (el principio de apercepción). Esta representación no constituye ningún conocimiento, pues ella no encierra ninguna intuición, requisito indispensable en la noción kantiana de conocimiento; es una capacidad. Para determinar mi existencia se requiere conectarla con la existencia de otros fenómenos en el tiempo, para lo cual, afirma Kant, son precisos ineludiblemente objetos externos. Al final de la primera observación al teorema de la refutación al idealismo Kant afirma que la experiencia interna es posible sólo mediante la experiencia externa.<sup>62</sup>

Con esto se pone de manifiesto que además de la razón, entendida como la determinación subjetiva de las facultades subjetivas para el conocimiento, el conocimiento de la realidad externa es posible solo con la percepción sensible de lo dado en el espacio (sentido sensible externo). Ahora, para la determinación de las facultades, a partir de la cual se tornan aptas para el conocimiento de la naturaleza (el proyecto crítico), es necesario asumir dicha existencia, pues tal determinación debe ser llevada a cabo *a priori*. Tal asunción se encierra en el concepto de ‘materia’. La materia designa la necesidad de la existencia, en tanto que se concibe como lo permanente que es condición de las alteraciones continuas de la experiencia de la naturaleza. La materia como lo permanente es, sin embargo, sólo presupuesta como condición necesaria de toda determinación temporal y espacial, lo cual nos hace necesario presuponer la existencia material (en el espacio) para la determinación de la forma temporal de la intuición, y por tanto, para la determinación del sentido interno mismo.<sup>63</sup>

Con esto considero que se pone de manifiesto que según Kant la naturaleza, entendida como aquello que es posible conocer mediante la experiencia efectiva, no tiene su fundamento únicamente en la existencia de cosas externas o en los poderes cognitivos. Kant antepone a la

---

<sup>61</sup> [6] B276

<sup>62</sup> [6] B277

<sup>63</sup> [6] B278

noción de realidad (como el ámbito de la naturaleza material entendida en su efectividad), su noción de conocimiento, el cual es, ante todo, aquello que puede probar la existencia de una naturaleza tal. La determinación del posible conocimiento de la naturaleza daría lugar a afirmar la posible existencia de la naturaleza, que, como mencionado, es necesario asumir o presuponer en la determinación de la posibilidad de conocimiento empírico de la razón. En este sentido la determinación de la razón teórica no extrae de la experiencia más que la condición de su existencia, aunque requiera para ello la presuposición de la existencia de una naturaleza susceptible de ser subsumida por nuestras capacidades de conocer, y de ese modo instaurar con seguridad la posibilidad productiva del conocimiento.

La explicación Kantiana acerca de lo que es y cómo es el mundo (la cuestión en torno a la naturaleza material) es presentada con la intermediación de su propuesta epistemológica (lo cual no es raro en la filosofía de los modernos), es decir, con la base de una reflexión sobre nuestra interacción cognitiva con algo que es ajeno a la interioridad (o el plano conceptual) humana. En otras palabras, la ontología que resulta a partir de asumir la noción de ‘crítica trascendental’ como principio metodológico de la investigación filosófica de la naturaleza, descansa sobre la separación cualitativa entre el entendimiento humano como tal y la sensibilidad. En este sentido cabe volver a hacer presente lo que ya Paul Guyer nos recordaba: Kant negó enérgicamente la posibilidad de deducir la filosofía (como pensamiento sobre la naturaleza) de un sólo principio. “Kant insiste en que el pensamiento humano está inexorablemente atravesado por dualidades fundamentales”.<sup>64</sup> Dichas dualidades, a mi modo de ver, podrían entenderse no sólo en relación a la división de su investigación crítica en una parte especulativa y otra práctica (lo cual parecería corresponder con su noción formal de la naturaleza como el despliegue del estudio crítico que inicia con el especulativo, y continúa con la división en razón práctica, en la cual parece estar pensando Guyer), sino también en el problema al que debemos enfrentarnos siempre que intentemos llevar a cabo la investigación sobre lo que es la naturaleza en su sentido material: es decir, el problema de que lo exterior parece ser independiente a lo interior, o de que lo material es de una naturaleza diferente a la del pensamiento.

Me parece que en esta asunción radica el problema de la diferencia esencial entre las dos naturalezas como una diferencia infranqueable en el estudio trascendental. Conocer la posibilidad de conocer la naturaleza, implicaría ya una relación entre dos naturalezas opuestas, y en ese sentido, lo único que daría legitimidad al pensamiento sobre lo material sería la comprobación de dicho pensar en su correspondencia con lo acontecido en la materialidad real (no conceptual), la cual, en su efectividad, estaría compuesta por dicha ambigüedad originaria. No es posible en este sentido afirmar que la existencia de las cosas es causada por la mente, sino que dicha existencia está regulada en el conocimiento de ella. Es decir, la determinación del pensamiento consigo mismo como preparación para conocer la existencia de cosas, no es una determinación de la existencia de las cosas sino de nuestro modo de conocerlas. La correspondencia entre las determinaciones de la razón y las condiciones bajo las que la existencia de las cosas nos es dada es lo que Kant entiende como la posibilidad de la experiencia efectiva.

---

<sup>64</sup> Véase el inicio de la introducción de [7]



La crítica de la razón pura nos conduce a admitir que el pensar legítimo tiene únicamente dos vertientes: o es un pensar sobre lo material, que le es externo al pensar mismo (aunque como tal lo material sea un concepto utilizado en la reflexión, y por lo tanto sea pensado y asumido por el entendimiento como algo exterior a la razón para las determinaciones temporales), y sería ya el conocimiento determinado de la naturaleza material (experiencia efectiva), o es un pensar sobre la posibilidad misma del pensar como conocimiento, es decir, el pensamiento sobre la posibilidad que el pensamiento mismo tiene de hacer uso efectivo de sí para el conocimiento de la naturaleza material (autoconocimiento/reflexión). En ambas actividades de la razón la validez de lo pensado debe entenderse bajo el concepto de experiencia efectiva. La experiencia efectiva sería la comprobación de que mi pensamiento se corresponde con los objetos de la naturaleza, comprobación que significa el conocimiento de la experiencia (que sería, entonces, ya conocimiento, la condición para emitir juicios verdaderos sobre la naturaleza)

A partir de esta perspectiva considero que la naturaleza material que aparece en la *KrV* lleva en su configuración (como expresión de la posibilidad del conocimiento de la naturaleza) la marca de la naturaleza formal de la razón, la cual, a su vez, como intentaré mostrar, se hace posible en su autodeterminación sólo gracias a la asunción de la primera, es decir, de la asunción de la naturaleza definida vía negativa (es decir, a partir de la negación vía trascendental del mundo como la idea de un todo subsistente).

La distinción ontológica entre las facultades de conocimiento entendidas en su unidad racional y las cosas mismas de la existencia es un tema que Kant trabajó desde tiempos previos al emprendimiento del proyecto trascendental. La relación de las cosas con la razón y viceversa debe entenderse en la crítica trascendental como una relación de fundamentación y regulación. Para llegar a esta noción Kant trabajó una definición alternativa de la fuerza en las substancias que Leibniz había desarrollado a partir de la herencia del concepto de entelequia de Aristóteles.<sup>65</sup> Esto es lo que encontramos en el texto precrítico que trato a continuación. Lo que sigue es, entonces, distinguir cómo diferencia Kant entre la interacción de los fenómenos entre sí, sus influjos, y la relación de ellos con la mente.

## **Consideración Kantiana de los tipos de movimientos según la fuerza viva y fuerza muerta de los cuerpos**

El concepto de causalidad trabajado en las analogías de la experiencia es un concepto que hace referencia a la ley según la cual ocurre la alteración de la sustancia que permanece.<sup>66</sup> Este concepto en su significado trascendental parece guardar relación con la noción de fuerza muerta, relación que puede hacer entender la importancia que conlleva diferenciar esta última de la noción de fuerza viva. Fuerza viva se define como una fuente de movimiento intrínseca en las cosas que se esfuerza por permanecer. Me parece posible considerar, de éste modo, que

---

<sup>65</sup> Este concepto puede entenderse como el principio interno que acompaña a las substancias vivas en su desarrollo, teniendo como guía la forma final del desarrollo de la sustancia u organismo en el que se encuentra presente. En su tesis doctoral, Zaida Olveros argumenta que dicho concepto pierde su estatus absolutamente inmanentista (como algo que es inmanente en cada cosa por el hecho de que ocurre en la generación de ellas), para ser un concepto atribuido a Dios como la fuente de toda existencia, la cual posibilitará la fuerza inmanente de cada sustancia. Véase [8] pp. 26-31.

<sup>66</sup> [6] B233

el concepto de causalidad presentado en las analogías de la experiencia, en su consideración metafísica, según el cual la determinación de las cosas es dada mediante influjos externos de otras cosas, se refiere sólo a un aspecto del movimiento de las cosas, aspecto al que tenemos acceso mediante la aplicación de las categorías en tanto que el objeto nos es dado, en general, en la sensibilidad. En las analogías no se menciona la causalidad interna de los cuerpos según el cual sucede, por ejemplo, el crecimiento o la auto transformación, pues ellas se ocupan sólo de las condiciones bajo las cuales un objeto puede ser entendido en un sistema total de objetos coexistentes y conectados en el espacio (el mundo como la suma espacial de cuerpos).

En uno de sus textos pre críticos<sup>67</sup> Kant retoma la noción ‘fuerza activa’ atribuida a Leibniz, según la cual las sustancias son consideradas como poseedoras de fuerza inherente antes incluso que de su extensión.<sup>68</sup> A partir de ello Kant propone una reinterpretación dirigida a entender la relación de la mente y las cosas corpóreas en tanto que ambas habitan un espacio común: la fuerza no debe ser identificada con el movimiento de las sustancias, tal como se ha hecho por otros pensadores al intentar especificar dicha noción, pues, de ser así, se caería en la dificultad de explicar cómo las cosas pueden producir representaciones en la mente cuando ésta constituye algo de un tipo diferente al de las cosas físicas; la relación que los objetos físicos guardan entre sí no puede ser del mismo tipo que la relación entre los objetos y la mente; el movimiento debe ser considerado una consecuencia de la fuerza. Sería inaceptable afirmar que la materia puede cambiar la ubicación espacial de la mente y viceversa, tal como ocurre entre las sustancias corporales. Para evitar tal dificultad Kant propone entender la fuerza no en relación identitaria con el movimiento sino como la capacidad de producir efectos sobre otras sustancias, es decir, de actuar externamente sobre otras sustancias sin especificar más dicho influjo.<sup>69</sup>

La existencia material en el espacio implica relación de afecciones físicas recíprocas, y dichas afecciones implican las fuerzas inherentes a las sustancias. Las relaciones espaciales entre sustancias materiales, sin embargo, guardan posibilidades de tipo distinto de las que posee la relación entre la mente y las cosas. Kant parece querer atribuir algún tipo de fuerza o acción posible sobre las sustancias exteriores a la mente. La fuerza de la mente, entonces, no consistiría en poner en movimiento la materia sino en producir cambios en otras sustancias actuando exteriormente, cambios que Kant no especifica más. Esta sería la cuestión que recaería sobre la noción de ‘mente’ como algo que, al tener, en efecto, siempre una ubicación (estar ubicada siempre en un cuerpo específico, al menos en lo que vale para nuestra experiencia), está en relación espacial con las sustancias materiales.

En la *KrV* la noción de sustancia entendida como un concepto que determina la sucesión formal del tiempo condiciona la manera de conocer la permanencia temporal de objetos, permanencia bajo la cual es posible considerar el movimiento como mera alteración de la materia según la ley de causalidad. A grandes rasgos los conceptos ‘sustancia’ y ‘causalidad’ permiten conocer el exterior como objetos cuyos cambios ocurren por casualidad.<sup>70</sup> Tales

---

<sup>67</sup> El texto se titula: *Thoughts on the True Estimation of Living Forces and Assessment of the Demonstrations that Leibniz and Other Scholars of Mechanics Have Made Use of in this Controversial Subject, Together with Some Prefatory Considerations Pertaining to the Force of Bodies in General*

<sup>68</sup> [1] p. 22

<sup>69</sup> [1] p. 24-25

<sup>70</sup> Abordaré la cuestión de las categorías en las secciones siguientes.

conceptos constituyen la posibilidad y efectividad para articular el conocimiento de la existencia dinámica de objetos espaciales: aquellos a los que el Kant del texto precrítico se refiere como sustancias. En la *KrV*, sin embargo, la posibilidad de conocer sustancialidades es atribuida al uso de conceptos mediante esquemas de la sensibilidad, cuyo origen (tanto de los conceptos como de los esquemas) está ubicado en el entendimiento humano. En este sentido los conceptos del entendimiento, que podemos entender como constitutivos de la mente, pasan a ocupar una relación regulativa con la existencia de los objetos (considerados ‘fenómenos’ en un sentido estrictamente kantiano).

Tras el rechazo en identificar el movimiento con la fuerza inherente a las sustancias, presente en la discusión precrítica con las interpretaciones de la ‘fuerza activa’ leibniziana, Kant continúa pensando, al parecer sobre la misma línea, en la noción de inherencia entre las sustancias y las fuerzas, considerando estas últimas como condiciones de la corporalidad de las primeras y, en consecuencia, del espacio mismo.<sup>71</sup> En esa línea argumentativa Kant infiere que dichas fuerzas deben manifestarse según leyes, pues sólo de ese modo es comprensible que el espacio y la corporalidad de los cuerpos poseen características objetivas, es decir, cualidades que les permitan formar un todo relacionado de manera determinada. En este sentido Kant está de acuerdo con Leibniz en establecer una ley según la cual las fuerzas han de propagar sus efectos: tales fuerzas “propagan sus efectos en unión entre sí de acuerdo con la relación inversa cuadrática de las distancias”<sup>72</sup> De acuerdo con esto Kant afirma que para que existan más mundos o más totalidades encerradas de sustancias, entendidas como separados, tendrían que existir otros tipos de espacios derivados de leyes distintas a las que rigen las fuerzas de nuestro mundo.<sup>73</sup>

La introducción de la dificultad para entender la relación entre las sustancias corpóreas y la mente a partir de la identificación de la fuerza con el movimiento, puede hacernos pensar que Kant intentaba entender la mente como una sustancia con el propósito de poder atribuirle algún tipo de fuerza, la cual nos permitiría pensarla en integridad global con todas las sustancias. No obstante, la actitud del Kant precrítico muestra insistencia en diferenciar ontológicamente la mente de las sustancias materiales. En consecuencia la especificación de las acciones de las que son capaces las sustancias en relación a lo externo debe ser también diferenciada. Kant diferencia, entonces, de manera general, dos tipos de fuerzas a través de la distinción de dos tipos de movimientos generales: el primero tiene la propiedad de conservarse en el cuerpo al que se comunica y persistir infinitamente si no se le opone ningún impedimento; movimiento caracterizado como ‘libre’. El segundo es definido como un efecto duradero de una fuerza impulsora constante pero exterior que no requiere resistencia para ser destruido, sino que depende únicamente de la fuerza externa y, por ese motivo, desaparece tan pronto como esta fuerza deja de sostenerlo.<sup>74</sup> La distinción de estos tipos de movimientos funciona como la base de dos objeciones que hace Kant a la noción leibniziana de fuerza viva inherente a las sustancias.

---

<sup>71</sup> Véase [1] p. 26-27.

<sup>72</sup> [1] p. 27.

<sup>73</sup> [1] p. 27.

<sup>74</sup> [1] p. 30-31 en adelante.

La primera de las fuerzas mencionadas es nombrada fuerza viva y la segunda fuerza o presión muerta. Es evidente que la primera de ellas, en oposición a la segunda, estaría en relación de inherencia con sustancia, aunque esta última pudiera haber recibido dicha fuerza de otra sustancia. El reconocimiento de la llamada presión muerta, llevada de la mano por la llamada “ley de continuidad,”<sup>75</sup> es el fundamento de objeciones hechas por Kant a la noción leibniziana de fuerza viva regida por la ley de propagación del cuadrado de su velocidad. Según esta ley los cuerpos manifestarían su fuerza en, además de su corporalidad, la velocidad con la que se mueven, la cual tendría que comenzar siendo el doble de intensa que el momento subsecuente, teniendo éste a su vez la misma relación con el siguiente, y así sucesivamente, lo cual implicaría siempre una trayectoria con velocidad regular descendente. Sin embargo esta fuerza se vería anulada en el momento en el que otra fuerza, proveniente del exterior, alterase su curso, de hecho la descendencia de la velocidad sería una característica del movimiento al considerarlo en un espacio no vacío. La resistencia del cuerpo afectado debería manifestar entonces algún tipo de fuerza que no es ya como el cuadrado de su velocidad, por lo tanto no sería una fuerza viva. El movimiento libre provocado por una fuerza libre implicaría una resistencia muerta. Leibniz entonces se equivoca al especificar el “movimiento real sólo como la marca de la fuerza viviente; también era necesario agregar un movimiento libre”<sup>76</sup>, es decir, un movimiento que se traslade en un espacio vacío.

La fuerza viva concebida por Leibniz, por consiguiente, debe suponer la libertad del movimiento. Identificar la medida de la fuerza según la velocidad del cuerpo nos obligaría, entonces, a pensar que sin cambio de lugar en el espacio o sin trayectoria alguna, el cuerpo carecería de fuerza viva. Pero toda trayectoria, al ser considerada como la medida de una fuerza determinada, debe tener un punto de partida. El punto de partida de todo movimiento, en tanto que es una posición que no presupone un movimiento anterior, sería la determinación de una fuerza muerta según Leibniz, ya que en el momento de su impulso inicial debe suponer un movimiento dependiente o un impulso transmitido. De otro modo no sería posible establecer la ley que Leibniz da a las fuerzas vivas, a saber, el cuadrado de su velocidad. Si Leibniz quiere atribuir inherencia de fuerza viva a las sustancias, no debió determinar dicha fuerza por medio de un intervalo de tiempo medible en una trayectoria, (lo que Kant caracteriza como ‘movimiento real’)<sup>77</sup>, o distancia, sino que debió hacerlo en relación al tiempo mismo. Pues al medir la fuerza según la traslación, sin determinar cuál corta o larga tenga que ser este, sería posible confundir la fuerza viva con la fuerza muerta al reducir la distancia del movimiento actual hasta el punto que parezca que la trayectoria desaparece. Hacer de la fuerza muerta el fundamento de la fuerza viva no nos permitiría atribuir a esta última la inherencia previa a la extensión de las sustancias. La determinación gradual de la transformación de una cualidad en su opuesta que es consecuencia de una cualidad que ha sufrido gradual y simultáneamente la misma transformación, no es descartada por Kant;<sup>78</sup> sin embargo, el determinar una fuerza viva según el tiempo transcurrido del movimiento haría de la fuerza muerta el fundamento

---

<sup>75</sup> [1] p. 38

<sup>76</sup> [1] p. 35

<sup>77</sup> “Uno llama real a un movimiento cuando ya no está en su punto de partida, sino cuando ha durado un tiempo” [1] p. 36

<sup>78</sup> [1] p. 37

antecedente de la fuerza viva, lo cual resultaría en tener que dar a la fuerza viva un lapso de tiempo determinado, pues ella (la fuerza viva) debería poseer su propia ley, que siguiese a la presión muerta, resultando ser esta el fundamento de aquella. La atribución de una fuerza viva a una sustancia dependería, entonces, de la consideración que se tuviera del tiempo y la trayectoria del movimiento como resultado de un impulso externo, lo que entraría en conflicto con la atribución de inherencia de la fuerza viva en la sustancia.

Siguiendo a Leibniz, Kant, aún habiendo mostrado las dificultades anteriores, infiere que la ley de la fuerza viva no debería determinarse según el movimiento, sino según el tiempo, aunque debería ser un tiempo determinado. Esto al parecer con el motivo de que el tiempo ofrece una determinabilidad de mayor rango al movimiento de los cuerpos que la trayectoria espacial que estos recorren, pues el movimiento puede ser imperceptible.<sup>79</sup> De hecho, nos dice Kant, el intervalo en el que ocurre el movimiento para que este sea considerado un movimiento real, puede ser determinado a voluntad. La limitación del movimiento se encontraría en la capacidad que se tenga de diferenciar el movimiento, es decir, el cambio de un estado a otro no tendría su fundamento en el cambio mismo sino en nuestro modo de determinarlo. Por lo que determinar la fuerza de una sustancia tanto a partir de la velocidad como del tiempo (ya sean estos determinados o no) dejaría desprovista a la sustancia misma del sustento de la fuerza, pues el fundamento recaería en la medición del tiempo y el movimiento. Kant demuestra en los párrafos 26-27 que las matemáticas nunca pueden ofrecer ninguna prueba a favor de las fuerzas vivas, por lo que una fuerza considerada viva debe quedar fuera del dominio de la consideración matemática.<sup>80</sup>

Considero que la exposición de la regla de causalidad en las analogías de la experiencia (la analítica de la *KrV*) expresa la manera general en la que es posible determinar el movimiento como cambio o alteración. Este surgiría como transmisión entre los cuerpos mediante impulsos externos. No obstante, debido a que esta causalidad, al tener parentesco con la noción de presión muerta, implica la dependencia de todo movimiento en un impulso anterior. Es decir, tal noción estaría resguardada en la manera mecanicista de considerar el movimiento de la materia. Considero que las analogías deben suponer que los cuerpos tienen una especie de fuerza viva, es decir, alguna causa interna que es capaz de ser responsable de la causación de las manifestaciones externas propias de cada objeto pero que no puede ser descrita por medio de leyes mecánicas. Es decir, el mundo entendido como la naturaleza material consiste en la posibilidad de entender las cosas en relaciones de influjo externo según las cuales se concibe el movimiento como alteración de la materia en general por influjo externo de objetos. El movimiento de algo no tiene por causa necesariamente un impulso constitutivo ni consecutivo o permanente, sino que puede tener una especie de causación momentánea, un momento cerrado que podría desatar una serie de movimientos cuyo fundamento recae también en la constitución interna de el objeto concebido (materialmente) como consecuencia de otras series causales. He mencionado que esta noción de naturaleza, entendida mecánicamente, implica una naturalidad formal que puede entenderse en semejanza con aquella fuerza inherente a objetos de la naturaleza. Pero Kant no desarrolla más la naturaleza formal de los objetos en la *KrV*. La noción de causalidad en la *KrV* consiste simplemente en que cada acontecimiento debe remitir

---

<sup>79</sup> [1] p. 36

<sup>80</sup> [1] p. 40

a otro estado en el tiempo o en el espacio, donde reside su causa ya sea que anteceda o sea simultánea con el efecto. El primero tipo de influjo se entiende por medio de la causalidad en el transcurso del tiempo que se da entre dos sustancias distintas separadas por instantes en el tiempo, como la transformación de un cubo de agua en líquido; el segundo influjo simultáneo dado también entre dos o más sustancias separadas en el espacio, puede ejemplificarse como calor que contribuye a la transformación anterior, o como la causalidad que ejerce la gravedad sobre los cuerpos de la Tierra. En general, esto puede comprobarse recordando que la condición general de todo objeto es considerarlo en conexión con las cosas que coexisten con él en la naturaleza, una de las nociones fundamentales de las analogías de la experiencia.

La noción de fuerza viva o activa propuesta por Leibniz, constituyen un impulso inmanente a las sustancias que condicionan el orden que se dan ellas mismas en sus relaciones espaciales. Kant discute la imposibilidad de determinar dicha fuerza por alguna medida basada en el movimiento o la velocidad de ésta. Según Kant no hay modo de conocerla matemáticamente, es decir, no puede medirse ni puede establecerse alguna ley a su respecto en relación con el movimiento. Según Leibniz dicha fuerza es posibilitada, por un poder primigenio, considerado la fuente de la existencia misma de lo que es móvil (es decir, de todo), en tanto que permite la actualización del movimiento de las sustancias. Esta fuerza primigenia sería lo que Leibniz entiende por 'entelequia'.<sup>81</sup> En este sentido la fuerza inmanente de las cosas materiales que posibilita su actualización implica una fuerza primitiva trascendente. La fuerza que posibilita el movimiento e interacción de todo en Leibniz podemos entenderla en Kant con el principio de causalidad, sólo que habría que distinguir que, para el último la causalidad reside en el entendimiento como concepto regulativo para el conocimiento de los objetos; no es una fuerza inmanente en ellos.

Ahora bien, en la consideración de que la causalidad sólo remite al conocimiento del movimiento empírico, y no al de las cosas en sí mismas, me parece posible entender el concepto de fuerza viva en la actividad intrínseca de la razón como un movimiento que tiene su fundamento u origen en sí misma y que se da a sí mismas sus determinaciones específicas. Este impulso de la razón es lo que, a mi parecer puede motivar constituye su autoconocimiento así como su tendencia a sobrepasar sus límites. (Por lo tanto este concepto condiciona el concepto de la naturaleza material). Dicho concepto se dejaría ver en la determinación especulativa de la razón: en la exposición y determinación de las condiciones de posibilidad de la experiencia. De ello me ocupo en el siguiente capítulo. A continuación, presento una explicación de la naturaleza efectiva, condición de posibilidad del conocimiento de la naturaleza expresada en el concepto de naturaleza material.

## **La experiencia efectiva de la *naturaleza* en la *KrV***

El concepto de experiencia efectiva se encuentra en la exposición del Sistema de todos los principios del entendimiento. En esta sección Kant retrata el concepto de experiencia efectiva de la naturaleza a través de las analogías de la experiencia, y, a partir de dicho concepto, Kant

---

<sup>81</sup> Véase [8] p. 28

llega a la representación de la posibilidad de la unidad de la naturaleza. En A216/B263 se dice lo siguiente en relación a las analogías y la naturaleza:

“Nuestras analogías exponen, pues, propiamente, la unidad de la naturaleza en la interconexión de todos los fenómenos bajo ciertos exponentes que no expresan nada más que la relación del tiempo (en la medida en que ésta abarca en sí toda la existencia) con la unidad de la apercepción, la que sólo puede tener lugar en la síntesis según reglas. Todas juntas dicen, pues: todos los fenómenos están en *una naturaleza*, y deben estar en ella, porque sin esta unidad *a priori* no sería posible ninguna unidad de la experiencia, y por tanto, tampoco ninguna determinación de los objetos de ella.”

La representación colectiva que forman las analogías no son un concepto para una intuición dada. Dicha representación expresa más bien una condición *a priori*, esto es, una condición que no tiene su fundamento o su base en la experiencia de algún estado de objetos. En concreto, la unidad de la naturaleza de la que habla Kant es una condición de posibilidad de la determinación temporal integral y necesaria de la existencia de fenómenos. Las analogías exponen, entonces, la posibilidad de la experiencia de la naturaleza considerada como unidad pero no de la unidad de ella. Las analogías son desarrollos de juicios sintéticos *a priori*; juicios que la razón hace sobre la posibilidad de la naturaleza material, por consiguiente, juicios sobre su propia constitución teórica en relación a dicha naturaleza.

La noción material de la naturaleza presentada del modo anterior nos hace pensar de primer momento que en ella se encuentra impresa una de las cualidades de la razón: la unidad que representa todos los posibles conocimientos de la naturaleza, la experiencia, y la naturaleza material misma. La posibilidad de la unidad de la experiencia, nos dice Kant, se constituye a partir de dos elementos subjetivos que podríamos llamar superiores: la unidad de apercepción (facultad trascendental de la conciencia: condición de toda síntesis en los juicios),<sup>82</sup> y las reglas universales para la unidad sintética *a priori*, esto es, las categorías del entendimiento. Para producir experiencia de la naturaleza ambos elementos deben ser aplicados de manera restrictiva en el campo de las intuiciones, las cuales, como representaciones sensibles de lo que nos es dado materialmente son también elementos subjetivos de la posibilidad de la experiencia y tienen su forma. Pero en tanto que son consideradas individualmente, las intuiciones cuya forma sólo puede la multiplicidad, obtienen su unidad sintética bajo la cual se consideran como intuiciones particulares sólo gracias al entendimiento (en específico, gracias a la categoría de cantidad). Es decir, una intuición considerada ya como una cantidad limitada (que tiene un comienzo y un fin) del estado de la sensibilidad en tanto que es afectada por algo externo.

El sistema de todos los principios expone las reglas del empleo de las categorías en tres partes, cada una de las cuales se dedica a cada familia de categorías. La primera parte del sistema expone las reglas de uso de las categorías de cantidad y cualidad (B202) y las anticipaciones de la percepción (B208). Las categorías de modalidad son presentadas en tercer lugar (B266). Las analogías de la experiencia, de las que nos ocuparemos ahora, son la segunda sección del

---

<sup>82</sup> Una de las acepciones de la unidad de la apercepción aparece en B130. Ahí Kant define la unidad de la apercepción como la conciencia de sí mismo que es capaz de acompañar a cada una de las representaciones que me ocurren. La capacidad de acompañar cada una de mis representaciones implica una síntesis en la que la apercepción añade una percepción a la siguiente (pues las percepciones ocurren consecutivamente) al referirse cada una a la misma conciencia, en donde, en última instancia, deben ser capaz de recaer todas las representaciones que conforman la experiencia, y por consiguiente, condiciona también de posibilidad de la articulación en el pensamiento puro.

sistema y exponen las reglas de uso de las categorías de relación.<sup>83</sup> Las categorías de relación son: 1). - inherencia y subsistencia. Esta categoría expresa la unidad formal de ‘sujeto’ interpretado como sustancia portadora de predicados que son sus accidentes. 2).- causalidad y dependencia: la unidad formal de la causa y su efecto: o que ocurre como consecuencia de un estado anterior que es su causa. 3).- comunidad: la unidad formal de la conexión de todas las substancias en el espacio y el tiempo. En tanto que estas son las reglas para la aplicación de las categorías para el conocimiento de la naturaleza expresan a la naturaleza material como una posible unidad dinámica y subsistente.<sup>84</sup>

Considero aquí las categorías de relación como tres formas generales de unidad sintética por medio de las cuales se pueden hacer juicios sobre la naturaleza empleando conceptos empíricos. En este sentido la intuición considerada en sí misma, sin contenido concreto alguno, sólo contiene un múltiple sensible indeterminado. La manera en la que el entendimiento conoce dicho múltiple es conectándolo mediante reglas. La correspondencia de las unidades sintéticas producidas a partir de reglas con lo que ocurre en la intuición es la efectividad de la experiencia. La referencia de los juicios empíricos, por tanto, está determinada por las reglas de dichas unidades. Ahora bien, la unidad de la conciencia es condición de posibilidad de los juicios. Sólo en una conciencia es posible la síntesis de representaciones de acuerdo a las categorías.

La acción de la apercepción que consiste en sintetizar representaciones en la mente, de modo que ellas se integren en una serie sucesiva (bajo la forma del tiempo)<sup>85</sup> es lo que Kant entiende por ‘aprehensión’ la cual es un “juntamiento de la intuición empírica”<sup>86</sup> que puede darse según reglas. El juntar las representaciones sin las reglas les da un orden subjetivo, es decir, la serie de representaciones en la síntesis subjetiva se rige según la sucesión del orden en el que yo (como unidad de apercepción)<sup>87</sup> los voy aprehendiendo en el tiempo uno tras otro construyendo

---

<sup>83</sup> Solamente las anticipaciones de la percepción, los axiomas de la intuición y las analogías de la experiencia exponen reglas para la conformación de los objetos de la experiencia, es decir, reglas determinantes de los fenómenos. Las primeras dos tipos de determinación son apodícticos, pues se refieren a la intuición, un elemento subjetivo, mientras que las analogías, al referirse a la existencia de los fenómenos no son un tipo apodíctico de determinación sino regulativo. Los postulados del pensar empírico en general exponen solamente la manera en la que se comportan los objetos de la experiencia con el entendimiento. Por ello Kant nos dice que la aplicación de las categorías a la experiencia puede ser de dos tipos: matemática o dinámica. En el primer caso la determinación se hace dirige a las intuiciones sensibles de acuerdo a las categorías de cantidad y cualidad, mientras que en el segundo la determinación (aunque sólo regulativa) se dirige a la existencia de fenómenos por medio de las categorías de relación.

<sup>84</sup> Considero la subsistencia de la naturaleza como la cualidad según la cual todo conocimiento de ella debe tener como criterio la necesidad en la síntesis del juicio que constituya el pensamiento sobre los objetos de la naturaleza.

<sup>85</sup> Consideremos que Kant considera a la forma sucesiva del tiempo como la condición universal de toda serie de representaciones, ya sea esta serie considerada como subjetiva u objetiva.

<sup>86</sup> Véase B219.

<sup>87</sup> En concreto Kant define la *unidad trascendental de la apercepción* como la conciencia del *yo* al que pertenecen cada una de mis representaciones. En B132 se lee lo siguiente: “El *Yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama intuición. Por consiguiente, todo lo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. La unidad trascendental de la apercepción es la condición de posibilidad de los conceptos, pues ella es lo que “unifica en una representación lo múltiple intuido poco a poco y luego también reproducido” (A104). Por lo tanto, sin esta



de ese modo una serie que podría reproducir por imaginación empírica.<sup>88</sup> La imaginación, en este sentido, constituye la facultad por medio de la cual pueden enlazarse una serie de representaciones sin orden restrictivo alguno, de modo arbitrario. Las categorías, en cambio, indican un tipo de enlace necesario.

Las reglas categóricas tendrán, entonces, una necesidad solamente indirecta en relación a la existencia de objetos porque dicha existencia está mediada por el tiempo y el espacio (formas universales de la intuición), es decir, por las condiciones contingentes del ser humano. Mientras el espacio (sentido externo) es condición de algunas representaciones, todas ellas están en el tiempo (sentido interno); y en relación a las representaciones de existencias exteriores Kant afirma que las reglas del uso de categorías hacen “nada más que expresar la relación del tiempo (en la medida en que ésta abarca en sí toda existencia) con la unidad de la apercepción, la que sólo puede tener lugar en una síntesis según reglas.”<sup>89</sup>

Debido a que las categorías, que son conceptos puros del entendimiento (se originan en él), y las cosas dadas (lo real en la percepción) no son el mismo tipo de entidades que los conceptos del entendimiento, éstos no pueden determinar la existencia de cosas dadas, sino solamente las intuiciones de dichas cosas. La existencia de lo real sólo se puede determinar regulativamente. Ahora bien, la unidad sintética de las percepciones de lo real siempre tiene por condición el tiempo.<sup>90</sup> Esto nos dice que las categorías deben mostrar el modo en el que se debe determinar el tiempo como condición para la existencia de fenómenos en correspondencia efectiva con nuestros juicios. Las tres determinaciones generales del tiempo que permiten las categorías de relación son llamadas los *modis del tiempo*. Y ellos son: la permanencia (en lo que se considera como sustancia), la sucesión (en lo que se considera como causa o consecuencia de las alteraciones de la sustancia) y la simultaneidad (en lo que respecta a considerar un objeto en comunidad o una comunidad de objetos). Las categorías no se aplican a objetos en sí sino a las condiciones de la sensibilidad.

La experiencia efectiva es, entonces la determinación empírica por conceptos, en concreto, mediante las categorías de relación que opera el principio de apercepción. Este grupo categórico, bajo las reglas de su aplicación en la sensibilidad, nos permiten la representación (entendida entonces ya como conocimiento y no mera representación sensible) de las relaciones dinámicas causales en la que se encuentran los fenómenos existentes. En este sentido la alteración de los fenómenos (entiendo aquí por ‘fenómeno’ específicamente el estado indeterminado de objetos) se entenderá bajo la determinación temporal de la sucesión llevada a cabo por la categoría de causalidad para ser construido como objeto. El orden de una síntesis

---

unidad es imposible el conocimiento (en tanto que el conocimiento es la determinación de intuiciones por medio de conceptos).

<sup>88</sup> La *imaginación* es otro de los conceptos de gran relevancia en la *KrV* y el pensamiento de Kant en general. Es una facultad trascendental. Ella puede ser una imaginación trascendental o empírica. Su sentido trascendental consiste en que ella puede ordenar las representaciones aprehendidas en la mente formando una serie a la manera que le plazca. Es decir, puede modificar el orden de la serie que se ordena de acuerdo a la percepción sucesiva del o de los fenómenos. Esta facultad trascendental es la que permite ordenar dicha serie de acuerdo a las categorías del entendimiento. Véase [6]: A101, A115, A119 y B15-2.

<sup>89</sup> [6] A216/B263

<sup>90</sup>El tiempo, al no ser susceptible de una intuición completa ni diferenciada de los objetos (su unidad sólo podría ser presupuesta), es expresada mediante las tres determinaciones generales y *a priori* del tiempo.

tal debe diferir de la síntesis subjetiva que es posible derivar de la aprehensión constante de lo fenoménico en la experiencia de la contingente individualidad. La causalidad, entonces, nos hace considerar a la naturaleza como subsistente, cuyo orden se entiende como la posibilidad de registrar la sucesión causal de los fenómenos en el tiempo por los fenómenos mismos. Para entenderla hay que comenzar explicando la regla bajo la cual podemos representarnos el múltiple de las intuiciones empíricas como sustancia que sostiene los accidentes.

### **Exposición de la regla para el uso efectivo de la categoría de inherencia y subsistencia (substancia)**

La categoría de substancia es importante para entender la causalidad. Para que la alteración del sentido externo pueda ser referida a la alteración causal de la naturaleza, debemos entender dicha alteración como alteración de objetos o cosas. La naturaleza se constituye de objetos en constante alteración causal. El objeto por lo tanto es una posible unidad sintética de representaciones que posibilitan el conocimiento de substancias entendidas como aquello en lo que se pueden predicar estados contingentes como consecuencias de estados previos. La categoría de substancia, junto con la de causalidad y comunidad constituyen además de las condiciones de posibilidad de la experiencia de la naturaleza en sentido dinámico, junto con las restantes categorías, la unidad determinada del entendimiento o las condiciones de posibilidad de la experiencia de la naturaleza material, la unidad determinada del entendimiento mismo.

La regla de uso de la categoría de substancia es presentada en el siguiente juicio sintético: “En todo cambio de los *fenómenos* permanece la *substancia*, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni se disminuye en la naturaleza”.<sup>91</sup>

Las percepciones nos son dadas siempre en conexión con otras percepciones, es decir, ocurren siempre en una especie de continuidad sensible contingente. La proposición citada la podemos admitir como conocimiento no extraído de ninguna experiencia particular, sino que su significado posibilita su construcción en sentido efectivo. Dicha proposición refiere a la forma del tiempo. La determinación del tiempo según esta categoría es el modo: permanencia. Ella nos permite determinar, por lo tanto, conexiones entre fenómenos que se dan en la base de una supuesta permanencia temporal. Aquí la permanencia nos debe permitir interpretar en una serie de representaciones la existencia de objetos que, tomados como substancias, son el fundamento de lo que entendemos como sus cambios o accidentes en cada momento de su existencia. Para considerar un estado del agua que pasa a ser sólido, por ejemplo, es necesario suponer que hay un objeto de la predicación ‘sólido’ para entender dicho accidente como el estado actual de un objeto llamado agua al que se le atribuyó también un estado líquido. Aquello que permanece, sin embargo, nunca podría conocerse sin alguna determinación, es decir, conocemos sólo los estados de la substancia. Es importante subrayar que no puede encontrarse en la existencia real permanencia alguna.

*Lo único que realmente permanece en nuestra experiencia, según Kant, es el tiempo, mientras que las apariencias de nuestros sentidos están en constante cambio.*<sup>92</sup> Pero el tiempo no se puede percibir en sí. La prueba de su permanencia es otorgada solamente por los fenómenos. Los fenómenos que nos son dados en el tiempo implican ya una relación con él,

---

<sup>91</sup> [6] A182

<sup>92</sup> Véase: [6] B225

pues la continuidad en el que conocemos su existencia o parte de ella *presuponen* algo permanente, la sucesión misma. No sería posible, entonces, percibir el cambio sin poner por fundamento algo que permanece, es decir, un punto de contraste. La permanencia de un objeto debe lograrse concebir mediante cierta relación con el tiempo. El tiempo entonces es el fundamento del supuesto de la permanencia en los objetos.

Es gracias a la permanencia del tiempo determinada por la categoría de substancia en relación con la cual, por lo tanto, es posible determinar todas las relaciones temporales entre los fenómenos, pues es gracias a ella que podemos diferenciar los fenómenos entre sí como entidades individualmente separadas. Para determinar la relación temporal entre dos fenómenos, es decir, en qué momento cesa uno y comienza otro, necesito relacionar dicha relación con la permanencia del tiempo cuyo substrato es en un caso un fenómeno y en otro caso otro fenómeno. La representación real del fenómeno es siempre sucesiva y cambiante, por lo que el interpretar la relación temporal de todos sus estados como la alteración constante de una substancia implica que relacione con la permanencia de algo en el fenómeno sus correspondientes alteraciones. El tiempo, sin embargo, no es la substancia. En relación al tiempo podemos suponer que la materia, como mera cantidad, permanece: no aumenta ni disminuye. En esto se involucra otra categoría.

La determinación de los momentos de algún fenómeno que deba hacer distinguibles entre sí sus diferentes estados requieren de la categoría de la cantidad.<sup>93</sup> Esta categoría determina la homogeneidad material de una representación mediante comparación con otra representación. La determinación llevada a cabo de este modo es matemática, ya que determina la intuición del fenómeno y no su existencia. Por ello la permanencia de un objeto no puede representarse más que por conceptos.<sup>94</sup> Las intuiciones sobre la materia no permiten referir a la existencia de los fenómenos mismos. La permanencia y alterabilidad de una cantidad en un fenómeno, por ejemplo, no permite distinguir un estado del precedente según una substancia permanente, pues una cantidad es distinta en todo sentido de otra. Para concebir algo permanente en una sucesión de alteraciones, es necesario considerar al tiempo como el correlato permanente de esas alteraciones, pero no como constitutivo de ellas. La permanencia nos permite determinar las sucesiones de representaciones en el tiempo considerando a cada miembro de la serie como una unidad a la que se le agrega otra y así sucesivamente. Por ello el tiempo no podría ser medido sin intuición alguna, y ellas no serían diferenciables sin la categoría de cantidad tanto en su faceta extensiva como intensiva. Podríamos decir en este punto que materia de la intuición en Kant pone distancia entre la mente y la existencia efectiva de las cosas

Siguiendo lo anterior podemos decir que la categoría de substancia es necesaria para hacer series subjetivas u objetivas de intuiciones en la aprehensión, pues para poder concebir un estado como miembro en una serie de alteraciones<sup>95</sup> de estados, es necesario concebir dicha representación como una unidad (cantidad) distinguible de otros miembros de dicha serie, la cual a su vez no sería posible sin la determinación de los miembros cuantitativos de la serie, es decir, de las unidades que la conforman, pero emparentada con ellas por un sustento que las

---

<sup>93</sup> Véase [6] B203

<sup>94</sup> Véase, [6] B201-2

<sup>95</sup> Las alteraciones de las substancias existentes son lo que Kant nombra también ‘accidentes’, y define al accidente como la manera en la que está determinada positivamente la existencia de una substancia.[6] (B230/A187).

coloque en una misma serie, es decir, que la serie tenga un fundamento por el cual está una serie. El concepto mismo de sustancia como aquello que es susceptible de atribuir predicados es posible gracias a la categoría de inherencia.

La existencia permanente de un fenómeno, para determinarlo según sus estados sólo puede ser *presupuesta*.<sup>96</sup> Esto quiere decir que dicha permanencia en el fenómeno no se puede conocer por el mero concepto, pues el concepto necesita de la forma del tiempo (como esquema en el que se nos dan los fenómenos) para que a partir del concepto de sustancia pueda ser pensada la existencia permanente de algún fenómeno. De acuerdo con esta perspectiva (que el espacio y el tiempo no son más que nuestras formas de la sensibilidad) lo que el fenómeno sea en sí, es algo completamente desconocido para nosotros. La permanencia según Kant es, entonces, la manera en que nos representamos la existencia de los objetos determinables en el fenómeno. Sin esta categoría la naturaleza material es imposible. Lo que permite la permanencia de la determinación del tiempo es relacionar con el concepto de un sujeto la serie de alteraciones que enfocamos en la experiencia de dicho fenómeno, gracias a la cual podemos interpretar, por ejemplo, un comenzar a existir y dejar de existir de algo como aquello que suponemos que es (es decir, con el concepto empírico utilizado para designar). Con esto debe admitirse que todos los fenómenos no son más que alteraciones (un sucesivo ser y no ser) de las determinaciones de las relaciones en la permanencia del tiempo (las cuales, bajo dicha permanencia, nos permite hacer determinable sus existencias), el cual es medible, de ese modo, mediante la asunción de la permanencia de la sustancia material.

La importancia de esta categoría puede encontrarse en la función que cumple en el argumento para la refutación del idealismo. La problemática ahí planteada, recordemos, puede entenderse con las preguntas: ¿cómo sabemos que nuestra experiencia empírica es experiencia de una naturaleza? Si mi experiencia de cosas que me aparecen como exteriores se compone de representaciones subjetivas, ¿cómo estar seguro de que dichas representaciones son representaciones causadas por percepciones de la naturaleza y no por mi imaginación? Para admitir con seguridad la existencia de una naturaleza, según Kant, es necesario presuponer como correlato de toda intuición empírica el concepto de ‘materia’, como lo que permanece a todo cambio en la naturaleza, es decir, la masa total de la que se componen todos los cuerpos de la naturaleza.<sup>97</sup> Este concepto, por lo tanto, no se extrae de la experiencia empírica pues no es posible una intuición de la materia desprovista de estado particular alguno en la experiencia efectiva. La materia como tal es lo que está en el espacio, aquello a lo que da forma el sentido externo. Puede decirse que la materia supone al espacio como su contenedor, y en tanto que el espacio es el sentido externo, todo lo que puede percibir es, en general, materia.

### **Exposición de la regla para el uso efectivo de la categoría de causalidad**

Las relaciones entre las sustancias en la naturaleza son posibles gracias al empleo del concepto de causalidad en la síntesis de aprehensión. El espacio posibilita el ámbito de la naturaleza en tanto que ella se compone de objetos que nos son dados como relacionados por

---

<sup>96</sup> Véase: [6] B229

<sup>97</sup> Véase [6] B278

influjos exteriores,<sup>98</sup> los cuales se establecen dos tipos según los modos del tiempo: la causalidad sucesiva o la simultánea. Ahora explicaré la causalidad entendida como concepto para la determinación de la sucesión del tiempo que hace posible entender las alteraciones sucesivas. Kant formula la regla de causalidad del siguiente modo: “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto.”<sup>99</sup>

Ahora se torna manifiesto que no es posible concebir la alteración si no hacemos uso empírico de la categoría de substancia en la determinación del tiempo, de modo que podamos entender un fenómeno como algo que cambia sus estados en el tiempo. Para concebir la alteración hay que presuponer como fundamento algo permanente, la existencia de un objeto, en lo cual podamos apoyar nuestra conexión, en la aprehensión del fenómeno de ese objeto, entre el estado de una cosa como acontecimiento sucesivamente anterior al estado contrario de esa misma cosa, y poder decir, de ese modo, que eso que existe cambia.

La permanencia que sólo es determinación del tiempo, tiene que atribuirse a la existencia de algo, de modo que con dicha categoría se presupone la existencia de substancias que existen y dejan de existir, para tener conocimiento objeto que existe mediante uno de sus estados. Bajo esta determinación de la permanencia del tiempo en relación a la existencia de objetos, la categoría de causalidad determina la sucesión del tiempo en relación a las alteraciones de objetos.

En la explicación de la regla para el uso de esta categoría Kant argumenta, en primer lugar, que la regla de causalidad es la que hace posible a los objetos de la experiencia. El cambio del estado determinado de un objeto a su contrario de manera consecutiva, en tanto que el objeto es dado a la sensibilidad, es una conexión subjetiva llevada a cabo por la imaginación por medio de la aprehensión del fenómeno de un objeto. La aprehensión de lo que se me presenta siempre ocurre mediante la forma sucesiva del tiempo, pero el orden dicha sucesión es siempre subjetiva y contingente; no se diferencia de otra serie de aprehensiones; puede tener un orden diferente. Basado en este tipo de serie solamente puedo hablar de la manera en la que voy percibiendo un acontecimiento, no de que el acontecimiento ocurra de ese modo.

El concepto de causalidad puede dar a la serie aprehendida del fenómeno mediante la imaginación, para que ella se corresponda con la existencia del objeto en el fenómeno, una regla de enlace necesario. Ella debe hacernos buscar en la síntesis de la imaginación el orden necesario de la sucesión en los estados de un objeto, de modo que la serie que resulte de dicha búsqueda sea la interpretación objetiva (conocimiento) de la alteración de un objeto.

La causalidad se aplica a la sucesión del tiempo: el efecto se sintetiza con su causa como algo que ocurre después en el tiempo, es decir, de manera consecutiva y necesaria. De esta manera la causalidad únicamente nos indica que para todo acontecimiento debe considerarse como su causa necesaria, el acontecimiento anterior, el cual, a su vez, al ser algo que ocurre, debe tener necesariamente su causa en un acontecimiento anterior. Mediante la regla de la causalidad vamos a considerar a todo acontecimiento como condicionado por un

---

<sup>98</sup> La causalidad entendida en objetos dados recibe un tratamiento más profundo en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. En la *KrV* el principio es considerado desde un punto de vista trascendental: en tanto que condiciona la mente para conocer objetos.

<sup>99</sup> Véase [6] B233

acontecimiento anterior. De este modo todo lo que acontece tiene un lugar necesario en el tiempo según su ubicación en la cadena de causas.

La manera en la que percibimos representaciones sensibles sólo puede ser sucesiva, pero la sucesión en la que aprehendemos el fenómeno no se da de acuerdo a la ley de la causalidad, sino a la manera de percibir el objeto. La regla de la causalidad nos obliga a ordenar la sucesión que en el objeto se da efectivamente, es decir, nos obliga, por ejemplo, a ordenar la serie de causas mediante la cual un acontecimiento que se nos presente efectivamente ha podido llegar a presentarse en la experiencia como consecuencia de fenómenos que le preceden en el tiempo. *El fenómeno entendido de acuerdo a cierto tipo de enlace causal necesario de las representaciones de sus alteraciones es lo que Kant llama propiamente el objeto de dicho fenómeno, es decir, la unidad formal bajo la que conocemos todo objeto de la naturaleza.*

*La posibilidad de conocer los objetos de la naturaleza es expresada por Kant mediante la presuposición necesaria de que lo que acontece como fenómeno de un objeto es consecuencia de un estado fenoménico anterior, presuposición con la que debemos considerar el estado de un objeto que se nos presente si queremos hacer juicios sobre su naturaleza empírica.* Kant dice que cuando conocemos por experiencia que algo acontece, presuponemos siempre que algo precede, a lo cual sigue según una regla.<sup>100</sup> Esta presuposición es la universal forma de determinación causal del tiempo a través del conocimiento posible de la existencia de fenómenos, la cual representa la posibilidad de la experiencia de la existencia sucesiva (que transcurre, nace y perece) de fenómenos, es decir, la posibilidad del conocimiento de objetos.

En tanto que la regla de causalidad permite la determinación en el tiempo de los objetos en relación a lo que antecede y le sucede en el fenómeno, Kant entiende dicha regla como la condición de posibilidad de la experiencia de la naturaleza o el fundamento de ella.<sup>101</sup> Pero después de afirmar esto, Kant nos recuerda que la mayor parte de las causas eficientes en la naturaleza ocurren de manera simultánea con sus efectos. En este caso la sucesión en los efectos se produce porque la causa de ellos no puede ejecutar todo su efecto en un solo instante.<sup>102</sup> No puede ocurrir nunca que la causalidad de un efecto ocurra previamente al efecto. El nacimiento de un efecto debe darse de manera simultánea con la causalidad de su causa, pues si dicha causalidad dejase de ser antes de que naciese el efecto, entonces este último no hubiera tenido lugar. A pesar de esto la relación entre causa y efecto, nos dice Kant, debe poder ser siempre determinable según la sucesión del tiempo, en tanto que todo efecto remite necesariamente a un evento pasado del cual surge y que en dicha regla reside la condición de su posibilidad. El tiempo permite distinguir entre la causa y el efecto de un acontecimiento por medio de su relación en la sucesión del tiempo.

Pero si la causalidad de la causa de un efecto dado ocurre simultáneamente con el nacimiento de dicho efecto, ¿cómo es posible distinguir, en dicha continuidad de la causa y el efecto, ¿qué corresponde al efecto y qué a la causa? Es decir, ¿cómo podemos determinar, en el acontecer de un efecto, ¿cuál es el acontecimiento que lo causa y cuál la causa misma? Para responder a esto Kant introduce el concepto de acción (que implica actividad y fuerza) como señal

---

<sup>100</sup> Véase: [6] A195

<sup>101</sup> Véase: [6] B247/A202

<sup>102</sup> Véase [6] B2487A203.

distintiva, más aún que la permanencia, de que existen sustancias.<sup>103</sup> “Acción significa ya relación del sujeto de la causalidad con el efecto.”<sup>104</sup> Kant nos dice que en esta noción debemos considerar la fértil fuente del acontecer de los fenómenos. El acontecer, entendido como un cambio en el fenómeno, debe tener como fundamento primero la acción.

No obstante, el tipo de acción o de fuerza que acontezca en cada efecto determinado es algo que sólo puede conocerse empíricamente. Por ello el concepto de fuerza y acción escapa al campo trascendental. Estudiar la fuerza que se atribuye a los objetos requeriría un tratamiento de ellos que Kant no aborda o, quizá no cree posible abordar. En la *KrV* el concepto de acción alude a la relación general empírica entre cuerpos. Ahí parece que dicho concepto sirve para distinguir entre el objeto que accionando a partir de sí causa alguna alteración en un estado de cosas que le es externo, y dicha alteración como el acontecer del efecto. Mediante esto Kant puede entender *a priori* que la causa eficiente se ejerce por medio del influjo de una sustancia sobre otra a través de una sucesión temporal, como el influjo de una estufa sobre el aire libre en una habitación, en donde el objeto que acciona debe indicar la procedencia en el tiempo en el que ocurre el influjo de dicha acción sobre el estado de cosas que precede al efecto de dicho influjo, lo cual se manifiesta en la procedencia del estado de cosas que ha llegado a ser en un momento posterior al influjo sobre su estado anterior, es decir, en la alteración y por lo tanto en el nacimiento de un estado de cosas a partir del momento anterior en el que no estaba presente.

Desde la categoría de causalidad no podemos concebir la alteración más que como el tránsito de un estado a otro que acontece en un tiempo determinado. El tiempo en el que ocurre la alteración deberá estar limitado: el instante que determina precede en el tiempo como aquello donde comienza la alteración, y el instante que es determinado o consecuencia, como el culminar de dicha alteración. La causa de la alteración, por consiguiente, es causa eficiente, es decir, reside en una sustancia exterior a aquello en lo que se produce el cambio por medio del influjo, debe ocurrir de manera continua en el tiempo, y no de manera súbita.<sup>105</sup>

Todo cambio o alteración en las cosas ocurre mediante una acción continua que, dura un tiempo indeterminado, de una sustancia sobre el estado de otra. Por consiguiente, Kant considera el influjo causal como un momento que causa un efecto, es decir, la causalidad como acción tiene un lugar determinado en la sucesión de fenómenos. De acuerdo con esto, el tiempo no sería divisible únicamente en instantes que se miden de acuerdo a lo que no está y comienza a estar o viceversa en un sentido sustancial, sino que es divisible de manera indeterminada, en donde la continuidad de una acción puede entenderse a su vez como ocurriendo mediante una sucesión temporal de eventos diferenciados al punto de caer en la diferenciación de la intuición misma. La medición del tiempo a través de una alteración puede ser variada, es decir, depende de la alteración que queramos enfocar en el fenómeno (acerca del cual debe asumirse que en su existencia experimenta múltiples, quizá infinitas relaciones de influjo y cambios de manera simultánea e indeterminada).

---

<sup>103</sup> Pues la categoría sólo indica la suposición de la materia como permanente de toda alteración, más no la individualidad esencial de algo que existe y se da sus determinaciones a sí mismo. Véase: [6] B250/A205.

<sup>104</sup> [6] B251/A206.

<sup>105</sup> Véase: [6] B254

La generación de percepciones de acuerdo a la regla de la causalidad es, por lo tanto, una determinación objetiva del tiempo, no de las cosas en sí mismas. Si recordamos que el tiempo es la forma que contiene la posibilidad de todos los fenómenos, entendemos que la experiencia efectiva no es más que la determinación objetiva del lugar de los fenómenos en el tiempo, lo cual a su vez expresa la posibilidad del conocimiento de la naturaleza como una unidad de fenómenos que está en constante alteración temporal, alteración que implica su conexión causal externa, es decir, su dinamismo. La regla de la causalidad proporciona también por eso la posibilidad del progreso en el conocimiento de la naturaleza, o su historia, mediante el agregado de percepciones determinadas.<sup>106</sup>

### **Exposición del uso efectivo de la regla de comunidad**

El ámbito que condiciona la experiencia efectiva de la naturaleza implica, en relación con los dos principios anteriormente expuestos, el uso de la categoría: comunidad. Recordemos que las categorías de relación aportan únicamente un conocimiento regulativo de la existencia de objetos. Esto ocurre porque toda existencia debe recaer necesariamente en la síntesis de mis representaciones, cuya forma general es el tiempo. La percepción de la existencia simultánea es, en cada caso, particular y limitada en mayor o menor grado, pero dicha percepción, para ser considerada una percepción de la naturaleza, es necesario considerarla como una fracción indeterminada del fenómeno total de la naturaleza. Esta categoría funciona para la conexión espacial entre la existencia simultánea de objetos; su determinación temporal es la simultaneidad. Kant formula la regla de comunidad del siguiente modo: “Todas las substancias, en la medida en que pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca”.<sup>107</sup>

En la exposición sobre la causalidad Kant habla sobre la relación de influjo simultáneo que sucede entre la acción de una substancia y el efecto de otra, lo cual hace posible concebir así un posible influjo recíproco entre sustancias separadas en el espacio que accionan simultáneamente la una sobre la otra. En la exposición de la regla de comunidad la simultaneidad se define como: la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo. Pero como el tiempo no puede ser percibido en sí mismo y nuestra percepción de la existencia de múltiples cosas separadas al mismo tiempo es limitada (porque nuestra aprehensión sólo puede ser sucesiva), para interpretar una aprehensión sucesiva como el conocimiento de la existencia simultánea de objetos se requiere hacer uso de la categoría de comunidad.

Este concepto, nos dice Kant, debe significar la posible mutua sucesión de las determinaciones de las cosas que existen simultáneamente unas fuera de las otras, para decir que la sucesión recíproca de las percepciones está fundada en el objeto y de ese modo representar la simultaneidad como un acontecimiento objetivo. Si las determinaciones de una sustancia que existe están en una sustancia existente exterior a ella (en otro lugar en el espacio),

---

<sup>106</sup> Este progreso como agregado no es aún la posibilidad del conocimiento científico de la naturaleza, sino la posibilidad que tiene el entendimiento de ampliar o extender sus conocimientos a través de su actividad en el tiempo. La posibilidad de la naturaleza como el conocimiento de un todo completo lo proporciona el principio de sistematicidad de la razón, en el que los conocimientos de la naturaleza no se prevén como un mero agregado. La sistematicidad se hace presente en los principios de la facultad de la razón. Abordaremos estas cuestiones en el siguiente capítulo.

<sup>107</sup> [6] B257



y ésta a la vez contiene el fundamento de la determinación de aquella sustancia, es posible decir que ambas se encuentran en una relación de influjo recíproco.

Por lo tanto, la categoría de comunidad tiene su esquema sensible para el conocimiento de la naturaleza en la determinación temporal de la simultaneidad. En (B258) Kant dice: “Sólo es posible conocer la simultaneidad de las sustancias en el espacio.” Pues sólo en el espacio, asumido como una forma de la sensibilidad, es posible representarnos la existencia externa de objetos como exteriores también entre sí, es decir, ubicados en lugares distintos. Pero como la existencia simultánea entre sustancias separadas no puede ser percibida simultáneamente sino sólo sucesivamente, dicha simultaneidad sólo puede ser conocida si presuponemos la acción recíproca entre ellas determinando de ese modo en el mismo tiempo el estado de las unas y las otras provocados por influjo externo recíproco.

Hay que presuponer el influjo recíproco entre las sustancias porque nuestra manera sucesiva de aprehender representaciones de objetos no nos puede mostrar la simultaneidad, es decir, que dos objetos existen al mismo tiempo. La única manera en que un objeto puede determinar su lugar en el tiempo a otro es por medio de la regla de la causalidad. Dicha regla muestra la sucesión en la alteración del estado de un objeto cuando la alteración es distinguible a través de una acción que la causa. Pero cuando la causación no se coloca como el punto de distinción en el que algo deja de ser para ser o comenzar a ser otra cosa distinta, y las determinaciones de una y la otra sustancia no muestran una necesidad en orden de la aprehensión de ellas, entonces se debe presuponer que ambas se determinan su lugar en el tiempo de manera simultánea. En consecuencia, Kant sostiene que para que sea posible la experiencia de una simultaneidad, y la existencia de objetos nos permita ir de la aprehensión de uno hacia el otro en orden arbitrario, es necesario presuponer que los objetos se encuentran en una comunidad dinámica, es decir, en una interconexión causal recíproca según la cual cada objeto obtiene sus determinaciones por afección de otros.

La comunidad dinámica, la relación de acción recíproca entre sustancias separadas en el espacio, funciona también para concebir la simultaneidad de la existencia de un objeto particular. Para conocer una alteración en el objeto tiene que identificarse el aspecto de él que cambia, y de ese modo diferenciarlo del momento anterior en el que dicho cambio aún no se presentaba. Pero para entender que todo el objeto sufre alteraciones variadas durante su existencia implica el uso de la categoría de comunidad, según la cual la determinación de todas las partes de un objeto ocurre simultáneamente en el cambio de todo el objeto, y que el conocimiento del estado determinado de un objeto en su integridad implica la asunción de una acción recíproca entre sus partes de acuerdo con la cual se concibe la comunidad.

La simultaneidad nos obliga a considerar a cada objeto de nuestra percepción como determinado por todo aquello que le rodea, pues debe suponerse que dicho objeto se encuentra en relaciones de influjo recíproco con las existencias simultáneas. Incluso la regla permite notar que nuestra percepción del objeto y la existencia de él implican ya una relación de acción recíproca. Por lo que el objeto de la naturaleza en lo que respecta al espacio y el tiempo se encuentra siempre determinado por sus estados anteriores, pero también por las relaciones de influjo en las que participa de manera continua e ininterrumpida en su existencia espacial. El todo de la naturaleza se entiende, de este modo, como actualizándose a cada instante de un tiempo común mediante relaciones externas entre sus integrantes en el espacio común. En el devenir total de la naturaleza cada integrante debe tener su lugar espacio temporal determinado

## **Consideración sobre la naturaleza material como el ámbito de la experiencia efectiva.**

Las reglas de regulación presentadas anteriormente son reglas para la posible determinación de la existencia dinámica de objetos; ellas justifican que es necesario presuponer la unidad dinámica total de la naturaleza si queremos conocer la existencia de sus objetos. El conocimiento general de los objetos de la naturaleza es, por lo tanto, el conocimiento de que la existencia de los objetos se encuentra en conexión causal (ya sea de manera directa o indirecta) con los demás objetos que constituyen la naturaleza. Una conexión tal nos haría posible el tránsito del conocimiento de un objeto a otro de manera continua siguiendo la ley de causalidad, de modo que un aumento sistemático del conocimiento de la naturaleza sea posible. El principio que puede construir dicho sistema es la apercepción, la cual expresa la posibilidad de la interconexión causal del múltiple conocimiento de la experiencia. La unidad de la conciencia es usada por Kant para justificar la presuposición de la unidad de la naturaleza, pues ella hace posible poner todos los posibles conocimientos sobre ella en unidad. Esta misma unidad posibilita, por lo tanto, la unidad de la experiencia. Las analogías de la experiencia expresan, entonces, precisamente las especies de relaciones a partir de las cuales es posible construir, por conocimiento, objetos particulares de la naturaleza presuponiendo su unidad existencial dinámica total.

La presuposición de un compuesto total de la naturaleza que expresan las analogías no significa la posibilidad de conocer la existencia de dicho compuesto total como algo que esté dado ya en sí mismo a la espera de ser conocido por nosotros, sino la posibilidad de que el conocimiento de la existencia particular de los fenómenos pueda alcanzar unidad sintética según relaciones temporales determinadas por las categorías de relación. Admitiendo que la condición de todo fenómeno posible es el tiempo, la forma de este debe contener en sí la posibilidad de todos los fenómenos posibles, cuya determinación objetiva a su vez puede ser conocida en general a través de las determinaciones que el entendimiento hace de dicho tiempo, en relación con las cuales todo fenómeno debe concordar. Pero el tiempo, en sí mismo, no tiene límite, no tiene comienzo ni fin.

En consecuencia Kant afirma que, en tanto que las analogías de la experiencia hacen posible a la naturaleza misma, su exposición debe representar la posibilidad de su unidad en interconexión según leyes.<sup>108</sup> Por ello la posibilidad de la naturaleza en su sentido material, como unidad divisible en unidades, no tiene por fundamento a priori la existencia independiente de dicha naturaleza, sino la unidad de apercepción, es decir, la posibilidad de una conciencia en donde puedan residir la totalidad de conocimientos sobre la naturaleza. El operar desde dicha unidad es lo que tendrá la inevitable consecuencia de que todo conocimiento de la naturaleza deberá recaer en la apercepción, el único lugar en el que el conocimiento de la existencia de fenómenos puede estar en integral unidad de acuerdo a las leyes del entendimiento.

He mencionado antes que es también gracias las reglas de uso efectivo de las categorías, a través de las cuales opera la apercepción, que es posible la unidad de la experiencia. Pero esta última posibilidad no significa tampoco a su vez la posibilidad de una experiencia total de la

---

<sup>108</sup> Véase: [6] A216/B263

naturaleza, pues la unidad de la experiencia se da efectivamente en experiencias de sujetos individuales. Es decir, es posible hablar de la unidad efectiva de una experiencia cuando una persona muere. Entonces podríamos decir que su experiencia en el mundo terminó; en lo que respecta al transcurso que va desde que es consciente de sí hasta su muerte hay efectivamente una experiencia. Pero resguardar la experiencia de toda la naturaleza en una sola experiencia humana es imposible.

La posibilidad que tiene una persona en particular de constituir la unidad de una experiencia está determinada por la consideración de la propia existencia como fenómeno. Es decir, la unidad de la experiencia subjetiva sólo puede consistir en los fenómenos abarcados en el tiempo que transcurre desde que alguien tiene conciencia de la propia existencia hasta que ese alguien deja de ser consciente de sí. Por ello las reglas de las categorías dinámicas se deben hacer sobre las formas de la sensibilidad, pues el espacio y el tiempo es la única condición bajo la que podemos distinguir nuestra existencia de las demás, y en relación a la cual sería inconcebible concebir una sola existencia como la condición incondicionada de todo lo que existe. Estas formas, al representar el límite de nuestro entendimiento efectivo, muestran el límite de los objetos en general, entre los cuales debemos concebir nuestra existencia particular.

Nos hacemos conscientes de nuestra existencia limitada cuando caemos en cuenta de que no podemos concebir la totalidad del espacio ni del tiempo<sup>109</sup> o de que nuestra concepción unitaria de ellos es susceptible de caer en contradicciones. Kant dice que representamos el espacio y el tiempo como infinitos, y al mismo tiempo como unidades, es decir, como magnitudes ilimitadas en oposición a nuestra limitación individual según la cual siempre nos representamos espacios o tiempos presentes como partes de un espacio/tiempo circundante más amplio. La conciencia de *un* tiempo y espacio presente, según Kant, se hace delimitando regiones del espacio infinito y secuencias de tiempo infinito. Nuestra aprehensión de objetos, debe suceder mediante estos cortes sucesivos de la intuición a través de las categorías de cantidad (en este caso la de unidad), por lo que nunca podemos intuir la totalidad de un objeto, en tanto que lo conozco sólo en el espacio y el tiempo de manera simultánea, sino que la representación de la totalidad de un objeto requeriría una sucesión de la totalidad de intuiciones con referencia al objeto dado reproducida en la imaginación de acuerdo a leyes.

Hay por lo tanto un tipo de representación inmediata de lo que es dado y también una más elevada que es construida en la aprehensión<sup>110</sup> interna en una síntesis empírica de la imaginación a partir de la consideración de un fenómeno como sustancia, síntesis que se torna efectiva mediante un esquema temporal para la determinación intelectual de la representación inmediata (intuición empírica).<sup>111</sup> La intuición empírica constituye imágenes de eso que está llenando nuestras formas espacio temporales, pero a las que no podemos acceder nunca de otra manera más que por esas formas. Así, nuestras intuiciones no son equivalentes a las cosas en sí mismas, pero tampoco son equivalentes a los objetos (o al conocer). Para concebir una intuición como la intuición de un fenómeno se debe determinar la unidad de dicha intuición, es

---

<sup>109</sup> Véase: [6] A25/A31.

<sup>110</sup> La aprehensión es para Kant la acción de llevar las intuiciones empíricas a una síntesis interna, por lo que ella es la acción de “La composición de lo múltiple en una intuición empírica por la cual se torna posible la percepción, es decir, la conciencia empírica de ella (como fenómeno). Véase *KrV* B160

<sup>111</sup> Véase [6] B94

decir, debe entenderse la intuición como una unidad sintética (imagen) aunque aún no determinada sino sólo en lo que respecta a su cantidad. En A20 de la *KrV* se puede leer: “el objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*”. Pero tal consideración sobre el objeto determinado sólo se puede hacer sobre la noción determinada de intuición como unidad, noción que es necesaria a su vez para entender la síntesis de aprehensión.

Ahora bien, me parece que es en el carácter de unidad Kantiano a partir del cual puede entenderse el influjo de la unidad de la razón sobre la naturaleza. Pues en el terreno de la intuición pura no encontramos ningún tratamiento de la naturaleza sino el operar del entendimiento en relación a las formas de la sensibilidad a través de la apercepción. Aunque en dicha investigación la razón guía a la apercepción en tanto que impone como objetivo de ella el posible conocimiento de objetos, dicha investigación se comienza a hacer bajo el principio de unidad sintética, es decir, se comienza determinando los conceptos a través de la negación de lo real en lo que están implicados. De esta consideración surge la noción de unidad sintética. A partir de esto me parece entendible decir que en lo que respecta a la naturaleza como el campo en el que nuestros conocimientos sobre ella pueden ser corroborados, no puede encontrarse nunca la noción de unidad sintética, pues es ésta la que desde un principio comienza determinando lo que no es la naturaleza.

Es decir, la naturaleza no se conforma sólo de la intuición, pues en ella sólo ocurre la serie de imágenes en el orden en el que son percibidas, es decir, subjetivamente. La determinación de los fenómenos como objetos de la naturaleza se hace, según Kant, mediante el empleo de conceptos.<sup>112</sup> Pero la unidad sintética sí está presente en todos nuestros conocimientos sobre la naturaleza, e incluso está presente en la idea de mundo natural como la suma total de todos los fenómenos en interconexiones causales. Aquí en donde la razón abandona el campo de la experiencia nos volvemos a encontrar con la regla de unidad sintética que puede entenderse mediante la categoría de cantidad.

Considero que la categoría de cantidad es importante para entender la noción que tiene Kant sobre la naturaleza formal de la razón. Por lo que ahora, después de haber expuesto el carácter limitado de nuestro posible conocimiento de la naturaleza, en el que sus objetos son cognoscibles por medio de determinaciones unitarias temporales externas y causales; y el cual requiere presuponer la posibilidad de la unidad de la naturaleza (la presuposición de un mundo/naturaleza limitable o determinable, y limitado como uno sólo) para determinar la posibilidad del conocimiento efectivo, me parece interesante abordar la noción del mundo como idea en la que, según Kant, la razón sobrepasa la limitación de entendimiento (el campo de la sensibilidad).

## **La idea trascendental de mundo**

Sobrepasar el terreno de la sensibilidad significa lo mismo que sobrepasar el terreno de la experiencia posible. En este nuevo terreno meramente suprasensible, sin embargo, Kant sigue haciendo uso de las mismas facultades que posibilitan la experiencia, pero con independencia de la sensibilidad limitada en la existencia humana. La lectura que a continuación propongo demostrar acerca de la actividad pura de la razón es, en concreto, que el uso de las categorías

---

<sup>112</sup> En [6] B147 se puede leer: “conocer requiere concepto e intuición”.

dinámicas a través de la forma de la intuición y la categoría de cantidad, es decir, en colaboración con la facultad de la imaginación, es posible hablar sobre las ideas de mundo (es decir, hacer un uso puro de las categorías mencionadas), y en concreto, sobre la idea de la suma total de todas las apariencias en su interconexión dinámica.<sup>113</sup>

He mencionado en la introducción que hay un doble sentido de la naturaleza material: entendida como la representación de la posibilidad de la naturaleza material y la idea del mundo en sentido problemático. La diferencia entre la idea del mundo y la experiencia efectiva de él consiste en que la experiencia efectiva se da mediante el uso correcto, a partir de ciertas reglas, del entendimiento en el campo de las intuiciones. La efectividad de la experiencia, por lo tanto, sólo puede realizarse en experiencias empíricas particulares, las cuales, para ser consideradas experiencias de la naturaleza, deben considerarse partes de una experiencia más amplia que las abarca pero que, en sentido efectivo, es ilimitada. La idea del mundo en su sentido problemático, por su lado, remite a un problema originario de la razón al intentar enunciar con pretensiones de conocimiento un referente de dicha idea. Tal como expone Kant en la *Dialéctica Trascendental*,<sup>114</sup> la idea de mundo es la idea de la totalidad dada en sí de los fenómenos particulares dados. La presentación de dicha idea hace notar que ella se origina por la razón al no ser consciente de los límites cuya determinación se lleva a cabo precisamente en la *Analítica Trascendental*. La idea se entiende a partir del pensamiento imaginativo y dialéctico de considerar que la totalidad de la naturaleza es o limitada o infinita pero dada en sí misma. El método trascendental se presenta, entonces, como la salida o la guía para no caer en dicho problema dialéctico inherente a la razón. En la *Analítica*, como he argumentado, dicha idea de mundo se modifica como la representación general de la posibilidad del conocimiento empírico expresada en las analogías de la experiencia. De este modo podemos entender la *Analítica* como un intento de resolver la dialéctica de la razón en relación a la idea de mundo haciendo de dicha idea una noción regulativa. En seguida me propongo entender cómo se entiende en la *KrV* el problema de dicha idea

Kant presenta el problema de la idea de mundo en la dialéctica trascendental bajo el título de ‘las antinomias de la razón pura.’ La dialéctica es nombrada también ‘lógica de la apariencia ilusoria’ ella expone los silogismos por medio de los cuales la razón llega a las ideas trascendentales, las cuales poseen un carácter ilusorio. Tales silogismos son, en general, tres. Ellos constituyen las ideas trascendentales. Kant dice que tales ideas quiméricas, son generadas por la razón al liberar las categorías de las condiciones de la sensibilidad. Pensar el concepto más allá de toda experiencia posible debe hacer posibles las ideas; (ellas son presentadas con distintos nombres en diferentes lugares de la *KrV* pero aquí elijo estos: dios, alma y mundo). Kant formula esta actividad que pertenece propiamente a la razón en un principio que versa del siguiente modo: “si está dado lo condicionado, entonces está dada también la entera suma de las condiciones, y por tanto, lo absolutamente incondicionado, sólo mediante lo cual aquello condicionado era posible”.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Esta es una lectura que puede encontrarse en una charla virtual por Miguel Herszenbaun titulada *De la antinomia al concepto*.

<sup>114</sup> [6] A328

<sup>115</sup> [6] B436

La idea del mundo es posible, según Kant, mediante las categorías cuya síntesis consiste en una serie de subordinaciones causales para un condicionado dado ampliadas hasta lo incondicionado, es decir, hasta una pretendida totalidad de la serie que posibilita un condicionado dado. De este modo el 'mundo' no designa más que relaciones entre cosas extendidas en la imaginación bajo la restricción del espacio tiempo: siguiendo la crítica trascendental, ningún miembro de la serie podría admitirse como algo no fenoménico. La condición para cualquier fenómeno dado, en este sentido, es siempre fenómeno anterior; pero también lo es el lugar en el espacio que ocupa en relación a las otras existencias simultáneas en el espacio. La ilustración de la idea implica, entonces, una síntesis en el tiempo y en el espacio a partir de un estado total dado. A partir de la imaginación de dicho estado actual concebido como unidad es posible retroceder en el tiempo en la imaginación ascendiendo a estados cada vez más remotos, acumulando formando así una síntesis causal de los estados de la naturaleza. Esta síntesis es llamada por Kant síntesis regresiva.<sup>116</sup> Tal síntesis tiene maneras de ser contrarias que dan lugar a un conflicto antinómico: puede considerarse a la serie infinita e incondicionada como tal o puede imaginarse como completa en el sentido de que debe haber un miembro en la serie que ya no tenga una causa anterior, y sea por lo tanto este miembro lo incondicionado. El mismo conflicto se produce en la síntesis comunitaria en relación al espacio, puede ser imaginada como infinita o como completa y limitada por un otro tipo de espacio circundante.

No es posible retroceder en el tiempo, por lo que la imaginación debe valerse de las categorías para imaginar una síntesis regresiva según las formas puras de la intuición, pues, como hemos mencionado, el tiempo es determinado por las categorías mismas que posibilitan concebir a la naturaleza. La conexión total es sólo un supuesto para el entendimiento, pero la razón, en las ideas problemáticas del mundo, asumen dicha síntesis como algo dado en sí y la toman como condición dada para que un fenómeno sea dado en sí. Uno de los problemas de la antinomia refiere entonces a la cantidad asumida como real de la totalidad de la naturaleza transcurrida en el tiempo. Otro problema aparece cuando pensamos la síntesis de las condiciones de la composición de un cuerpo, pues podemos presuponer que existen partes simples que componen un cuerpo, o que todo cuerpo es infinitamente divisible. Resulta lo mismo en la serie de condiciones para la composición de la cantidad de la naturaleza fenoménica total en relación al espacio. La serie de los fenómenos que coexisten, es decir, el mundo fenoménico, puede pensarse como limitado por un espacio vacío o con una extensión cuya síntesis nunca pueda terminar: que progrese infinitamente.

La idea de mundo entonces, se puede decir, es en sí contradictoria pues como no podemos tener experiencia de la totalidad de los fenómenos que han ocurrido en el espacio y tiempo, no podemos comprobar si el mundo está limitado en lo que respecta a su espacio y tiempo o si es infinito, por lo que, en lo que concierne a tales ilustraciones de la idea, la razón permite ambas tesis como probables (o no hay nada en el mundo que nos permita aceptar una en rechazo de la otra). No es posible tener la intuición de la totalidad de partes que componen un cuerpo por lo que las proposiciones que se digan en relación a lo incondicionado de su composición no pueden comprobarse. El error que yace en el fundamento de las antinomias radica, entonces,

---

<sup>116</sup> Véase [6] B438

en no ser conscientes de que los fenómenos no son más que conocimientos posibles regulativos de la existencia de algo desconocido en esencia.

Como hemos mencionado antes, considero que la categoría de unidad (y en general las categorías de cantidad) representa una parte importante del tratamiento de autorreflexión de la razón, pues la relación que los conceptos tienen con las facultades a las que pertenecen, y, en general, el reconocimiento de dichos conceptos, se da a través del juicio<sup>117</sup> y la categoría de unidad, es decir, a través de la capacidad de enlazar unidades sintéticas. Me parece posible decir que en tanto que el juicio como tal se considera como unidad, presupone tal categoría en su actividad sintética. Pues el fenómeno en general, debe ser pensado como homogéneo y limitado, es decir, debe diferenciarse de otros fenómenos y constituirse en unidad individual. El retroceder al fenómeno anterior o con el con los que coexisten y ascender en esa serie de modo que estas se puedan producir como sumas, no serían posibles sin la categoría de cantidad.

La crítica trascendental de nuestro pensamiento sobre los objetos significa asumir que espacio y tiempo son únicamente formas de nuestra sensibilidad, de lo cual resulta que las síntesis regresivas que la razón hace a partir de su impulso por buscar lo incondicionado son definidas sólo gracias a las condiciones de posibilidad de los fenómenos, es decir, a partir de lo que ellos no son en realidad, sino de las condiciones en las que se puede constituir conocimientos de ellos. Pero estas condiciones de posibilidad, que radican en la mente humana, como hemos visto, obtienen su legitimidad de aquello es, en sí, independiente de ellas, y cuyas posibilidades no podemos conocer. Este objeto trascendental de la naturaleza (noúmeno) sería lo que le daría unidad teleológica al uso de nuestras facultades en tanto que ellas apuntan hacia él, es decir, ella (las facultades epistémicas) sólo pueden ser concebidas gracias a lo que se nos presenta, en donde obtienen completo sentido.

Según la crítica trascendental tendríamos que admitir que sólo conocemos mediante la limitación conceptual de lo intuido, limitación que sólo podría realizarse bajo la condición del tiempo, en la producción de series constituidas por unidades sintéticas. Pero esto sólo nos hablaría de la posibilidad de hacer series, no nos diría que las series, como cosas existentes en sí, son condición de lo existente, pues ellas, en ese sentido, son sólo un producto de la razón que advierte que sólo tiene un conocimiento limitado de lo que se presenta en la intuición. De esta manera se hace presente, a mi parecer, una de las oposiciones entre las naturalezas. *El conocimiento que constituye la naturaleza material es limitado, se hace a través de unidades sintéticas, en él siempre hay unidad como modo de limitación. Pero mediante este conocimiento aplicado al mundo es imposible dicha unidad, pues la razón misma concibe que es imposible llevar la síntesis del conocimiento a completo término.* La posibilidad del conocimiento en Kant, por lo tanto, surge mediante una autodeterminación o limitación de las facultades conceptuales, que es una autolimitación de sus posibilidades, para asumir después que su tarea es infinita.

---

<sup>117</sup> Todo conocimiento, para Kant, es expresado en juicios, ya sea este conocimiento de tipo empírico o de tipo puro. Kant nos dice que los conceptos tienen la única función de servir para ‘juzgar mediante ellos’; en A69/B94 define el juicio como: “el conocimiento mediato de un objeto, y por tanto la representación de una representación de éste.” También en B94 Kant nos dice que todas las actividades del entendimiento pueden ser reducidas a juicios en tanto que los juicios son la acción de enlazar unas representaciones con otras. En este caso entendemos al juicio en la actividad de enlazar la serie de las condiciones, es decir, como operando en la imaginación desde la apercepción.

Ahora bien, si la razón se autolimita con la intención de volverse una unidad es una cuestión que aún no he abordado, pues hasta ahora sólo he hablado de la posibilidad de la unidad de la naturaleza en su sentido material y de su noción problemática. Si la razón se constituye a sí misma como una unidad en el proceso de la reflexión es algo que habría que demostrar, pues la analítica de las facultades pone de manifiesto la diversidad de poderes cognoscitivos de la razón, cuya unificación se posibilita sólo por la apercepción que refiere los mencionados poderes a un objeto presupuesto: la naturaleza. La razón en las antinomias es representada como un conflicto porque, en efecto, en la época de Kant existía un conflicto acerca del conocimiento que pertenece solamente a la razón y de si es ella o no fundamento de lo que enunciamos como real (la naturaleza material). Es decir, su objeto de conocimiento es antinómico. Ante el conflicto epistémico considero que la intención de Kant es resolver el problema dando univocidad a la razón, lo cual podría expresarse como el ejercicio de imponer a la razón una forma con la intención de controlar sus impulsos a sobrepasar el campo de lo que Kant entiende por naturaleza material.

La naturaleza material entendida desde la reflexión es justamente la negación de la realidad de las percepciones, es decir, de su contenido, pues se habla de ella meramente en un sentido formal, como unidades interconectadas de acuerdo a las leyes del entendimiento. La intuición que se nos presenta ilimitada en su diversidad y alteración implica al sujeto cognoscente como límite en tanto que se le limita sensible y conceptualmente. El sujeto es separado ontológicamente de la existencia material.

La posibilidad de la unidad del conocimiento de la naturaleza es la posibilidad del dominio racional sobre ella misma, es decir, su posible conocimiento progresivo de ella nos hace asumirla en la manera que aparece para nuestro conocimiento. Pero dicha posibilidad se fundamenta a partir de la negación de lo que pertenece al conocimiento particular de ella, pues se habla de la posibilidad de la naturaleza en un sentido dinámico meramente formal, lo cual tiene la consecuencia de no poder conocer la realidad en sí misma. Por eso la Idea de ‘mundo’ es problemática, porque ella, como conjunto de todas las cosas resultaría estar en realidad vacía.

## Conclusión

La naturaleza material en la *KrV* aparece en una doble significación. Es la idea problemática según la cual cada fenómeno, considerado como condicionado por la naturaleza en su totalidad, implica dicha totalidad incognoscible. La crítica trascendental de Kant nos muestra que el espacio y el tiempo, condiciones bajo las que debe pensarse siempre la naturaleza, son meras formas subjetivas de la intuición, por lo que un fenómeno dado no puede ser considerado algo en sí, sino sólo conocimiento de algo que en sí mismo permanece desconocido. En tanto que el sujeto es siempre mediación de lo que se le presenta, su conocimiento es su experiencia. Kant considera que es posible conocer *a priori* aquello que el sujeto pone como condición del conocimiento. Este conocimiento de la naturaleza cognoscente humana es llevado a cabo por la jurisdicción de la razón, que exige la integridad y completitud de los poderes cognoscitivos tomando como punto de unificación la naturaleza misma en supuesta unidad.

La naturaleza material es, como posibilidad para el conocimiento, el ámbito de la experiencia humana entendida en un sentido universal, es decir, experiencia que excluye toda particularidad que pueda ser resultado de la particularidad del sujeto de experiencia. Esta



experiencia, en tanto que puede considerarse bajo leyes, constituye la posibilidad del conocimiento empírico, el cual tiene que realizarse a partir de la subsunción de lo que es en sí bajo las formas determinadas del conocimiento. El conocimiento no tiene que subordinarse a la experiencia de las cosas, sino que la razón debe imponer sus leyes a lo dado. La naturaleza material, entonces, como determinación de la posibilidad del conocimiento de la razón, es una representación de la naturaleza del conocimiento racional, no de las cosas en sí mismas.

Las analogías de la experiencia nos muestran que los objetos y sus relaciones causales espacio temporales deben ser presupuestos en una conexión total para cada conocimiento particular. La experiencia particular, de este modo, debe ser concebida como la experiencia de una posible experiencia más amplia, pero nunca completa, de la naturaleza material. Una experiencia total de la naturaleza es imposible, lo que se pone de manifiesto ya en el hecho de que la simultaneidad no puede perseguirse con el conocimiento más que por actividades sintéticas, las cuales están limitadas mediante la categoría de cantidad y sometidas a la forma sucesiva del tiempo. La experiencia que tiene como objeto a la unidad completa de la naturaleza es por lo tanto el presupuesto con el que el ser humano debe emprender la tarea científica. Se debe presuponer la permanencia de la cantidad de la materia según la cual el cambio, y con ello las relaciones temporales de objetos, son solo alteraciones cognoscibles; se debe presuponer que la existencia de cada fenómeno se constituye mediante causas necesarias; y se debe presuponer la total comunidad de los fenómenos, es decir, su total conexión causal según sus relaciones espaciales, como condición de cada fenómeno dado. De esta manera el mundo como idea que hace posible la idea del conocimiento no se encontrará en la experiencia efectiva, pero ella constituye, en Kant la posibilidad del conocimiento.

### **Capítulo 3**

#### **La naturaleza de la razón**

De acuerdo con lo que sostengo en el capítulo anterior, la analítica trascendental leída como la exposición de los resultados de una examinación sintética de autoconocimiento de la razón teórica llevada a cabo por Kant, puede hacernos entender la idea de naturaleza material en dos sentidos. Por un lado pienso la idea como la exigencia, implícita en el uso efectivo del entendimiento, de presuponer la existencia de la naturaleza material (entendida como la suma de la existencia todos los fenómenos en relaciones de causalidad exterior); y por otro como la efectividad de la experiencia, conocimiento que, como efectividad, hace posible constituir, aunque siempre solo parcial y regulativamente, el objeto de la idea de naturaleza material, es decir, el conocimiento de la naturaleza, en la cual tienen lugar las experiencias humanas, en su totalidad.

La lectura sobre dicha idea en la analítica expuesta en el capítulo anterior, consiste en que, si la posibilidad para la experiencia se entiende como la condición de posibilidad para determinar el conocimiento de la existencia de fenómenos dados, al pensar la existencia

condicionada trascendentalmente por el uso de la razón teórico/especulativa, resulta posible pensar las condiciones trascendentales de posibilidad de todo conocimiento empírico contenidas en toda experiencia particular. Esta condición formulada en la sección de las analogías de la experiencia, expone la idea de naturaleza material como una comunidad interconectada causalmente en la totalidad espaciotemporal del mundo. Dicha unidad constituye un ámbito de posibilidad para ejercer el entendimiento de manera productiva en relación con el conocimiento de aquello que se hace presente en la intuición sensible.

La lectura de la idea de naturaleza material, a mi parecer, puede hacer resaltar la problemática que encuentro en la fundamentación de la manera Kantiana (me refiero exclusivamente al Kant de la primera crítica) al determinar la razón teórico especulativa en tal idea. Como he mencionado, en el Kant de la primera crítica la razón misma es presentada como el fundamento de su determinación teórico/especulativa. Que los poderes trascendentales no provienen de la experiencia, sino que la hacen posible significa que ocupan, respecto al ámbito material de la existencia, una posición que la vuelve subordinada a ellas. No obstante, el sujeto trascendental, como unidad racional, no es considerado algo dado ya en un sentido efectivo. Para tener una posición legislativa los poderes deben constituirse en unidad racional. Como apunta Dieter Henrich,<sup>118</sup> no es la intención de Kant mostrar que todos los poderes cognitivos provienen de un sólo poder fundamental o constituyen una unidad en sí llamada razón.

Es posible ver, en la exposición analítica de los poderes del conocimiento cómo apercpción, imaginación, aprehensión, juicio, etc., son determinados de manera separada. Allí se muestra la pluralidad de poderes trascendentales sin que ella exista necesariamente en una unidad mayor que las abarque.<sup>119</sup> La razón no debe entenderse, entonces, ni como sustancia ni como alma, porque la razón no es, propiamente, el fundamento de los predicados del mundo, sino el fundamento para el enjuiciamiento de las relaciones entre las sustancias y sus accidentes. Según Dieter Henrich, la famosa cuestión sobre la raíz común<sup>120</sup> no sugiere la posibilidad de conocer un poder unitario que subyace a todos los poderes cognitivos. El pasaje “se remite más bien a las controversias del siglo dieciocho concernientes al sistema de la psicología y sus presuposiciones ontológicas.”<sup>121</sup> Según D. Henrich la postura que podemos atribuir adecuadamente a Kant está más emparentada con la de Crussius: que no existe un poder básico o fundamental, sino que hay una pluralidad de ellos.

La razón no es, entonces, en la *KrV*, equiparable ontológicamente a facultades consideradas individualmente como la imaginación, la intuición, apercpción, etc. Ya que es posible demostrar el uso particular de cada uno de los poderes, de los cuales, según Kant, disponemos en un sentido trascendental con independencia de otros. Por ejemplo, la imaginación puede ser ejercida libre de las leyes del entendimiento (aunque no sin la intuición). También el entendimiento puede ejercerse prescindiendo de la intuición, como de hecho ocurre en la lógica analítica y dialéctica. Pero la razón no puede ser entendida como una de las facultades de las

---

<sup>118</sup> [10] p. 20

<sup>119</sup> Henrich menciona que la idea de un poder fundamental constitutivo de todos los poderes o su raíz común, proviene de la ontología de Wolff, por lo que la propuesta de Kant puede entenderse como una intencionada contrapropuesta a dicha ontología.

<sup>120</sup> Véase: *KrV*, A15. En la introducción a la crítica, la raíz común aparece como la incerteza de una conexión entre los dos troncos generales del conocimiento humano que Kant considera: la sensibilidad y el entendimiento

<sup>121</sup> [10] p. 21.

que disponemos ya en un sentido efectivo. La cuestión sobre qué es la razón, cuál es su naturaleza en la *KrV*, me parece importante porque ella aparece como el fundamento de su autoexaminación, y su determinación afecta en todo el proyecto crítico Kantiano posterior. La razón como fundadora del conocimiento de la naturaleza material, es sobre lo que debe determinarse uno de los intereses más importante de la humanidad: el cómo es posible actuar en la naturaleza de tal modo que sea posible constituir un mundo moral. La razón en este sentido aparece como algo cuyas capacidades pueden rebasar el ámbito de la experiencia actual, sin embargo, como Kant menciona, esto último sólo es posible en el campo del actuar y no en el del conocer.<sup>122</sup> Resulta importante preguntar, entonces, qué es entonces la razón.

De acuerdo a lo que menciona Henrich respecto a la irrealidad de la razón, me parece posible decir que la condición de la razón previa al proceso de determinación Kantiana de la razón no puede ser sino la conciencia de la pluralidad de poderes cognitivos, pluralidad que carece, en sentido efectivo, de unidad que las abarque. La razón, entonces, no puede ser encontrada en la subjetividad humana como una facultad de la que dispongamos para el conocimiento y que podamos utilizar tal como se utiliza el entendimiento. Parece ser que una característica importante de la naturaleza de la razón es la unidad de poderes, pero hay que distinguir qué tipo de unidad constituye la razón. He mencionado que el recurso al que recurre Kant para la unificación de las facultades cognitivas es la idea de naturaleza material como la única naturaleza en la que es posible tener experiencia. Admitir esto posibilita entender que, en tanto que la determinación de la razón teórica tiene como fundamento la idea del mundo entendido como la unidad dinámica de la suma de todos los fenómenos, dicha determinación se fundamenta en la razón misma, pues la razón naturalmente produce ideas.

He mencionado ya el problema aparentemente paradójico que parece surgir de admitir que la razón es el fundamento de su determinación teórica. La exposición de la idea del mundo en las condiciones de posibilidad de la experiencia, consiste en la negación del detalle particular de lo experimentado y de quien experimenta, lo que da como resultados la forma universal, necesaria para una comprensión cerrada de lo empírico. Entender de esta manera el autoconocimiento de la razón implica pensar que el punto de partida del autoconocimiento de la razón tiene que ser la experiencia común y particular. Esto no parece desentenderse de la primera afirmación de Kant en la estética trascendental. “No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia.”<sup>123</sup> En dicho Kant parece estar implicando, de acuerdo a su tratamiento posterior, las facultades cognoscitivas como una estructura interna universal que comienza a trabajar, apenas recibe impulsos sensibles, para producir experiencia de objetos. Por ello su consideración de la experiencia debe comenzar siendo general. Si recordamos las analogías de la experiencia es comprensible la idea de que la experiencia misma, como experiencia que determina la existencia de objetos, es aquello que unifica las facultades cognoscitivas y se presenta como su finalidad. Ahora, para hablar de la unificación de las facultades en la experiencia prescindiendo del contenido de la experiencia, Kant recurre a la idea de la naturaleza material como el presupuesto de que la naturaleza misma implica el uso de las categorías en el campo de la sensibilidad, por lo que la unidad de las categorías mismas

---

<sup>122</sup> Véase [6] A800/B828

<sup>123</sup> [6] B1

parece basarse en la unidad de la idea de naturaleza como totalidad, que se hace posible por la exclusión de lo particular.

Si pensamos la determinación de las facultades teóricas en el último sentido mencionado podría parecer que la razón constituye una función que por naturaleza se opone a lo que es dado en la sensibilidad como tal, y en tanto que se opone a ello su manera de relacionarse con la experiencia, pero también con los poderes cognitivos, es la de disponerlos en cierta unidad. Pero ¿qué tipo de unidad constituye la razón para Kant? Si la razón no es una facultad que exista ya de por sí en la mente universal humana, pero debe cumplir un papel fundamental en el conocimiento de las cosas de la naturaleza, ¿en qué consiste entonces la unidad de la razón misma y cómo y por qué es diferente, según Kant, de facultades como el entendimiento y la sensibilidad?

## La unidad de la razón

Como menciona Angelica Nuzzo,<sup>124</sup> la cuestión sobre la unidad de la razón en el pensamiento de Kant aún requiere demostración. Las declaraciones de Kant al respecto no permiten una fácil comprensión de su postura. A. Nuzzo refiere la indeterminación de dicha cuestión a la división principal de Kant entre las dos funciones generales del conocimiento humano, la sensibilidad y el entendimiento y entre los dos usos de la razón, el teórico y el práctico. La famosa raíz común presente en la introducción a la *KrV* puede parecer un acercamiento a dicha cuestión. Ante la oscuridad de la postura de Kant al respecto, D. Henrich parece estar de acuerdo con A. Nuzzo en que Kant, en oposición al racionalismo principalmente representado por Wolff y Leibniz, no creía que la razón constituyese tal fuente originaria del entendimiento y la sensibilidad. En relación a los dos usos de la razón A. Nuzzo menciona que no es evidente que la razón teórica y práctica sean estructuralmente idénticas. Para ella la razón trascendental no parece presentar unidad ni en su función teórica como tal ni en sus dos usos. Podrían parecer, la teórica y la práctica, dos razones diferentes.

Parece haber una contradicción en el hecho de que la razón sea definida como una especie de unidad y en el hecho de que en la reflexión de la *KrV* y en la relación entre las dos primeras críticas la razón no presente unidad estructural entre sus dos usos ni unidad originaria respecto a sus fuentes de conocimiento. Pero la cuestión aquí es que, como ya muestra la lectura de D. Henrich, la unidad de la razón no parece ser una unidad ontológica que se encuentre como el origen de conocimientos por el que aún debemos preguntarnos. Sin embargo, sí habría que preguntar, a pesar de lo anterior, qué noción tiene Kant sobre dicha unidad. A. Nuzzo apunta<sup>125</sup> la introducción por Kant de dicha cuestión en B359. En ese lugar Kant menciona que la razón, en analogía con el entendimiento entendido como la ‘facultad de la unidad de los fenómenos’, podía ser entendida como la ‘facultad de la unidad de las reglas bajo principios.’ Más adelante, en B362/A306 se puede leer que el principio de la razón por medio del cual la multiplicidad de las reglas del entendimiento es puesta en integral interconexión consigo mismo no es una ley que se prescriba a los objetos, pues por medio de él no se conoce la existencia de objetos; más bien dicho principio es una: “ley subjetiva de la economía con las posesiones de nuestro

---

<sup>124</sup> [11] p. 29

<sup>125</sup> [11] p. 39

entendimiento para reducir, por comparación de los conceptos de él, el uso universal de ellos al mínimo número posible sin que por ello se esté autorizado a exigir de los objetos mismos tal concordancia.”<sup>126</sup> Esta ley por lo tanto no tiene validez objetiva, su actividad se dirige al conocimiento sobre la facultad del entendimiento.

La subjetividad de este principio de conocimiento de la razón muestra su irrealidad como concepto constituyente de realidad alguna y con ello, su distinción respecto al entendimiento y la sensibilidad. A. Nuzzo remite en seguida al párrafo (B 860/A 832) en el que Kant define la unidad de la razón como un principio sistemático a partir del cual una multiplicidad de elementos (conocimientos de la naturaleza, por ejemplo) son organizados bajo una idea. Nuzzo dice: “Sobre la base del cuerpo de conocimiento científico establecido por el entendimiento, la razón se esfuerza por organizarse y extenderse a la forma del sistema completo del conocimiento humano.”<sup>127</sup> Y en seguida la autora menciona “un segundo significado” de la unidad de la razón para centrarse en él.

Este segundo significado mencionado por A. Nuzzo, sugiere que ella es una facultad unitaria con capacidad de usos radicalmente distintos. A partir de esto la autora afirma que dicho sentido sistemático de la unidad de la razón da lugar al análisis de la primera crítica. En A738/B766 Kant afirma que la razón considerada subjetivamente constituye un sistema. Sin embargo, hay que tomar en cuenta (como hemos notado en el presente trabajo ya anteriormente) que la razón no podría constituir un conjunto sistemático de cierto tipo de cosas. Lo “sistemático” parece referir más bien a un método que puede aplicarse a distintos campos de objetos. Kant dice que la razón considerada de manera aislada, es decir, la razón pura, es “sólo un sistema de indagación según principios de unidad a la cual sólo la experiencia le puede proporcionar materia”<sup>128</sup>. Pensando en lo anterior puedo entender aquí que el ejercicio de autoconocimiento de la razón consiste en la organización sistemática de las facultades cognitivas por parte de la razón como expresión del deseo natural de la razón teórica a organizar en una unidad sistemática los conocimientos de sí misma, con lo cual ella se constituiría a sí misma a partir del método de indagación sistemática. Al decir Kant que la razón misma es un sistema, es posible entender la crítica de la razón pura como un ejercicio de conocimiento en el que la razón intenta organizar sistemáticamente las facultades cognitivas. Pero la unidad de la razón no debe entenderse como la estructura que resulta expuesta en la *KrV* sino como la tendencia natural o el deseo de la razón que la lleva a tal ensayo de su sistematicidad.

Por lo anterior la unidad de la razón no puede ser matemática, pues la matemática, según Kant, comienza por establecer sus axiomas y definiciones para la construcción de sus conceptos. Mientras que la razón debe postular su unidad y sus conexiones a modo de ensayo. A. Nuzzo menciona que la unidad sistemática de la razón permite direccionar el argumento de la dialéctica trascendental de la esfera especulativa al uso práctico de la razón. La autora recuerda<sup>129</sup> que la idea de libertad expuesta en la tercera antinomia permite afirmar que es posible su uso en la esfera de lo práctico sin contradecir las reglas de necesidad de la naturaleza

---

<sup>126</sup> [6] B363

<sup>127</sup> [11] p. 39

<sup>128</sup> [6] A738/B766

<sup>129</sup> [11] p. 40

material. La posibilidad de que la razón sea el fundamento de un uso práctico de las ideas en la religión y la moral resulta del argumento del ideal de la razón pura.

A. Nuzzo dirige su lectura de la *KrV* de tal modo que sea comprensible que la razón es una facultad unitaria con usos radicalmente distintos centrándose en la noción de unidad sistemática de la razón. Que la razón constituya un principio sistemático significa que mediante ella es posible organizar sistemáticamente los conocimientos posibles de la naturaleza por medio del entendimiento, para lo cual requeriría la idea de la posibilidad de la experiencia, pero también organizar al entendimiento mismo sistemáticamente para el conocimiento de la naturaleza (las reglas de uso empírico del entendimiento), organización que constituye la idea de la naturaleza material. Este segundo sentido de la unidad de la razón se relaciona con el uso regulativo de las ideas. Nuzzo no relaciona, al menos de manera explícita, este segundo sentido de la unidad de la razón con el uso lógico (mencionado aquí, primeramente) de ella, el de la razón como la facultad de los principios. En la sección de ‘la razón pura como asiento de la apariencia ilusoria trascendental’ Kant dice que la característica distintiva de la razón en relación al conocimiento es que ella se conoce a través de principios. El conocimiento por principios significa, nos dice Kant, aquel por el que conozco lo particular en lo universal.<sup>130</sup> A esta actividad de la razón se le denomina “uso meramente formal... lógico.”<sup>131</sup>

Para Kant el conocimiento por principios (la inferencia de la razón)<sup>132</sup> se presenta en los silogismos, donde a partir de premisas tomadas como principios universales, es posible derivar conocimiento(s) más específico(s). La descripción de la razón que Kant ofrece en la sección llamada “de la razón en general”<sup>133</sup> parece basarse en la distinción teórica, respecto al entendimiento que presentan las funciones teóricas de la razón: la razón en sí misma debe tener también una función propiamente teórica en sí misma, no se restringe propiamente al ámbito práctico; esta cuestión es la que hace preguntarse a Kant si es posible que la razón origine conocimientos por sí misma, esto es, independientemente del uso del entendimiento;<sup>134</sup> mientras el entendimiento, a pesar de poseer conceptos generales (las categorías) que pueden ser tomados como principios (y en ese sentido pueden utilizarse en silogismos) para conocer, requiere imprescindiblemente de intuiciones para producir experiencia. La cuestión en la dialéctica trascendental, entonces, es determinar si la razón puede obtener conocimiento a partir de meros conceptos.

El cómo es posible que la razón pueda conocer por meros conceptos si, para ello no puede conectar directamente con las intuiciones, es una cuestión que se plantea siempre como una duda cuya respuesta nos lleva al sentido regulativo del uso de las ideas. Como se ha mencionado antes, la razón no puede tener conocimiento de las ideas propiamente. Ello sólo se podría admitir si consideremos que el conocimiento puro de la experiencia (aquello que se expone en forma de principios sintéticos *a priori* en las analogías de la experiencia) como conocimiento de la idea de naturaleza material (o mecánica) es admitido como conocimiento de la posibilidad de la unidad de la experiencia. Pero Kant precisa en la introducción de la dialéctica

---

<sup>130</sup> Véase: [6] B357/A301

<sup>131</sup> [6] A299

<sup>132</sup> Véase [6] A330

<sup>133</sup> [6] B355

<sup>134</sup> [6] B363

trascendental que la unidad de la razón no es la unidad de la experiencia, y atribuye esta última unidad a la unidad del entendimiento puro, en seguida se lee:

“Que todo lo que acontece tiene una causa, no es un principio conocido y prescrito por la razón.

Hace posible la unidad de la experiencia y no toma nada de la razón, la cual, sin esta referencia a una experiencia posible, no habría podido imponer, por meros conceptos, tal unidad sintética.”<sup>135</sup>

En este pasaje la categoría de causalidad parece usarse como concepto intermediario entre la razón y el entendimiento. En tanto que el concepto de causa permite la unidad sintética entre la causalidad de un fenómeno y su efecto, prescribe unidad al fenómeno de causación al que puede referirse, es decir, permite la unidad de una relación entre cosas separadas. Pero dicha unidad del concepto de causalidad como una de las categorías de la unidad del entendimiento, refiere a su vez al principio sistemático de la razón, el cual organiza sistemáticamente los conceptos *a priori* de acuerdo a la experiencia posible, aunque dicha organización no se entienda en el sentido de causalidad eficiente, sino de subordinaciones conceptuales. La razón en su uso especulativo consiste en la unificación de las reglas del entendimiento;<sup>136</sup> ella procura constituir, entonces, la unidad superior en la sistematización de las facultades subordinándolas a la unidad que proporciona el entendimiento (la unidad de la naturaleza). La razón entendida en este modo de subordinación sistemática hace posible la experiencia que es el conocimiento de la naturaleza material al disponer las reglas del uso efectivo de las facultades cognitivas.

Este orden de subordinación, sin embargo, no debe entenderse como un orden dado. Como podrá recordarse, Kant considera el principio de la razón un principio subjetivo, aunque necesario por la finalidad del conocimiento, de la organización de los conocimientos, por lo que no es algo que se encuentre dado sino una facultad del uso para una práctica de conocimiento discursivo (por meros conceptos) que se esfuerza por sistematizar el conocimiento en general en la unidad ideológica de la naturaleza. Kant presenta la razón, quizá por este motivo, sólo en términos de posibilidad. La razón está, pues, siempre a merced de la individualidad humana, o en palabras de Kant: la razón “no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres.”<sup>137</sup> Considerando, pues, a la razón como una facultad que se presenta naturalmente como un deseo de la razón por llegar a la unidad de los conocimientos de la naturaleza material, Kant explora dicho impulso por medio de la categoría de causalidad en los silogismos. Esta búsqueda por la unidad de los conocimientos se expresa como la búsqueda de las condiciones de un condicionado fenómeno dado representado en una premisa que tiene dos direcciones, una ascendente por el lado de sus causas y una descendente por el lado de sus consecuencias.

La razón busca su unidad siguiendo la dirección de las condiciones o las causas de una condición empírica dada, es decir, la razón no puede partir de otro lugar que de la experiencia. Por ello Kant dice que la razón puede prescribir unidad a las reglas del entendimiento únicamente por la referencia de este último a la experiencia posible. La razón en este caso busca la regla o condición universal del juicio de experiencia, por ejemplo, la regla de causalidad, mediante la cual es posible ascender en las condiciones de lo dado empíricamente a fenómenos cada vez más lejanos en el tiempo (mediante lo que Kant llama síntesis regresiva)<sup>138</sup>. El

---

<sup>135</sup> [6] B364

<sup>136</sup> [6] B359

<sup>137</sup> [6] A739/B767

<sup>138</sup> [6] B438

principio de la razón en general en su uso lógico dice: “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él.” Esta máxima lógica, dice Kant en seguida, para ser de uso racional puro debe suponer que “si lo condicionado está dado, está dada también (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es por tanto, ella misma incondicionada.”<sup>139</sup> Kant se refiere a la actividad de ascender en las condiciones de lo empírico al “liberar” el concepto del entendimiento de sus limitaciones sensibles particulares para llegar, por medio de lo condicionado, a lo incondicionado aunque tal cosa nunca pueda ser dada en la intuición.

La cuestión sobre si las ideas de la razón son conocimiento o no constituye la exposición de los paralogismos, las antinomias y el ideal de la razón pura en la Dialéctica Trascendental. El problema parece radicar en la observación de que la razón nunca puede ofrecer objetos sensibles a dichos conceptos, por lo que las afirmaciones que se declaran como conocimiento de los objetos de las ideas no pueden ser confirmadas ni refutadas. No obstante, la faceta de la razón que implican dichas ideas, como menciona A. Nuzzo, constituye el fundamento del proyecto crítico de la razón en el cual se busca determinar sus propiedades. Las ideas como producto de la razón le dan la posibilidad de ser concebida como una facultad cuya función característica es el empleo de las ideas. Pero la naturaleza lógica de la razón también demuestra su tendencia a sobrepasar los límites de la experiencia. Por este doble aspecto: el de estar a la vez implicadas en la actividad del conocimiento, y el de producir conceptos cuyo objeto es imposible constituir porque se le supone más allá de los límites de la sensibilidad, las ideas de la razón muestran la naturaleza paradójica de la razón misma: sus deseos cognitivos sobrepasan sus posibilidades, pero en ello radica la determinación de sí misma para tener un uso efectivo en el conocimiento de la naturaleza, es decir, en determinar *a priori*, el ámbito de la naturaleza. Ante tal conflicto inmanente a la razón, Kant intenta exponer el posible uso efectivo de las ideas apelando a su función racional regulativa. Ahora, la idea que me interesa principalmente en el ensayo presente es la idea de mundo o, como Kant las llama, ideas cosmológicas: las que refieren a la totalidad de condiciones empíricas para algo dado; precisamente porque la cuestión que aquí me interesa es el uso que de ella implica la autodeterminación de la razón especulativa llevada a cabo en la sección de la analítica trascendental.

## Uso regulativo de las ideas de la razón

Pauline Kleingeld en su ensayo *Kant and the theoretical and practical unity of reason* plantea el problema de la unidad de la razón como el problema de la escisión o separación entre la razón teórica y la razón práctica. La autora presenta posturas en contra y a favor de la coherencia de una teoría de la unidad de la razón en Kant,<sup>140</sup> de entre las cuales retoma dos posturas (las de S. Neiman y K. Konhard) que abogan por la coherencia de una doctrina de la unidad de la razón en el trabajo del 1780 de Kant para mostrar sus fallos. Las posturas de Neiman y Konhard apelan a las similitudes que muestran los análisis de Kant de las funciones teórica y práctica (que ambas razones se esfuerzan por la sistematización y que ambas

---

<sup>139</sup> [6] A308

<sup>140</sup> [12] p. 313



funcionan mediante el uso de ideas. “Ellos asumen que esas similitudes prueban que la razón teórica y práctica es la misma aplicada de maneras distintas.”<sup>141</sup>

P. Kleingeld sostiene que las similitudes entre la razón teórica y práctica no niegan la posibilidad de entender dichas razones como dos facultades distintas que operan en su propia esfera. El problema, nos dice la autora, no consiste en identificar los dos usos de la razón o distinguirlos, sino en determinar si hay una facultad como la razón que puede ser aplicada en dos modos distintos. Kleingeld considera que dichos problemas se pueden solventar si entendemos la afirmación kantiana de que la razón teórica y práctica son una y la misma aplicada de maneras distintas en un sentido regulativo. De este modo, nos dice la autora, podemos entender que la unidad de la razón sea impuesta (o asumida) antes de llegar a demostrarla. Así, Kleingeld ofrece una lectura del trabajo de las primeras dos críticas de Kant como la búsqueda de una formulación coherente de la unidad de la razón.

Kant dice que las categorías deben proporcionar la guía natural que nos indique cuáles y cuántas son las ideas de la razón. Las categorías obtienen su validez objetiva a partir de los esquemas de la intuición, pero esto no puede suceder así con la razón. Ella sólo puede referirse a los conceptos del entendimiento en tanto que puede prescribirles la unidad que el entendimiento debe buscar en su actividad (es decir, en la experiencia). No es posible asignar un esquema a la razón para su aplicación al entendimiento, sino sólo la idea, que funciona como “*analogon*”<sup>142</sup> del esquema de la sensibilidad: la idea de la unidad de la razón. La unidad de la razón puede ser pensada aquí como la forma que ella impone sobre su propia determinación (en el ejercicio crítico de autoconocimiento) en la subjetividad de la experiencia efectiva, manteniéndose como subjetiva, es decir, como un autoconocimiento que es una determinación no fenoménica, y que, en ese sentido en principio puede considerarse como algo no real o algo que no aparece o no se puede presuponer como ya dado sino como una posibilidad.

Para dar un sentido positivo al uso de la razón especulativa en relación a las ideas (habiendo mostrado ya que nuestros límites cognitivos no permiten aceptar la posibilidad de conocerlas) Kant apela a la idea del mundo como el espacio de nuestro conocimiento y al ideal de la razón como una “fuerza práctica”<sup>143</sup> que se manifiesta en el prescribir regulativamente unidad y completud sistemática a los conocimientos del entendimiento sobre la naturaleza. Esta acción del principio regulativo<sup>144</sup> de la razón aplicada al conocimiento del entendimiento se representa con la idea de la naturaleza material. La necesidad subjetiva que legitima el uso teórico de la razón se impone mediante la suposición de esta idea.<sup>145</sup> Tal como afirma Pauline Keingeld en relación a dicha idea: “No podemos comenzar la investigación científica sin emplear este supuesto.”<sup>146</sup> Al no poseer ningún uso en la experiencia ni proceder de ella, las ideas, sólo se pueden llegar concebir como tareas para continuar la unidad del entendimiento. Dicha tarea exige que el entendimiento unificado se amplíe al extremo, pero que de manera concordante consigo mismo. Esto es lo que Kant entiende por uso regulativo de las ideas trascendentales del

---

<sup>141</sup> [12] p. 314

<sup>142</sup> [6] A665

<sup>143</sup> Véase [6] A569/B579

<sup>144</sup> [6] A618/B646

<sup>145</sup> Véase [6] A617/B645

<sup>146</sup> [12], p. 325

mundo, en su uso como un supuesto en la experiencia. Pero el ideal de la necesidad del enlace de los fenómenos en una sola naturaleza que se expone en la sección del ideal de la razón pura, Kant centra la importancia en la subjetividad de dicho principio. La necesidad del enlace en los fenómenos de la naturaleza no es una condición material de la existencia sino una condición formal del pensar los conocimientos de la naturaleza.<sup>147</sup>

He mencionado ya que el establecimiento del sistema de los principios de uso del entendimiento implica el uso de la idea de mundo como la esfera que abarca la totalidad de los fenómenos que es posible conocer en la naturaleza. Pero aquí me parece que es necesario hacer una precisión en relación a la idea entendida desde la necesidad del orden del mundo “como si [el mundo] procediera de una causa omnisciente y necesaria.” P. Keingeld hace esta importante observación.<sup>148</sup> En relación a los resultados de la examinación y establecimiento de las condiciones de posibilidad para la experiencia presentes en la analítica trascendental, Keingeld nos dice que dichos resultados (el sistema de los principios de uso del entendimiento) aun no explican la posibilidad de formar un conjunto sistemático de los conocimientos de la naturaleza. Tal como P. Keingeld afirma, dicho problema es planteado en el apéndice de la dialéctica trascendental. La autora sostiene que la sistematización del conocimiento debe hacerse mediante una presuposición que guíe la tarea misma de la sistematización de los conocimientos por naturaleza. Esta presuposición es la de asumir que la naturaleza, la existencia de los fenómenos en ella, es sistematizable. La idea de que la existencia del fenómeno de la naturaleza es sistematizable implica la creencia de que la naturaleza está ordenada por una inteligencia superior. La discusión sobre la imposibilidad de demostrar la existencia de un ente omnisciente como causa del mundo es la discusión con la que inicia la sección del ideal de la razón pura. Para referir esta idea en el texto de la crítica P. Keingeld muestra una cita de Kant: Al buscar la unidad sistemática en el universo, "representamos todas las conexiones como si fueran los arreglos de una razón más elevada, de la cual nuestra razón es una débil copia" (A678/B706).<sup>149</sup>

En la sección del ideal de la razón pura Kant basa el origen de dicho ideal en el tratamiento que la razón hace de las categorías de modalidad. Estas categorías expresan la relación del pensamiento o los elementos organizados sistemáticamente del sujeto trascendental cognoscente con los objetos de la experiencia. Si entendemos la idea como un producto de la razón que se aleja de la experiencia efectiva, Kant nos dice que aún más lejos se encuentra el ideal. Por medio del ideal se entiende la idea como individuo o cosa determinable sólo por la idea.<sup>150</sup> El ideal entendido de esta manera es la noción Kantiana que más se acerca a la noción de Idea de Platón. El ideal se diferencia de manera importante de las ideas de la razón en que ellos valen como fundamento práctico y no ontológico o creador en relación a lo efectivamente real. Kant ilustra el ideal con términos como “modelo” para la determinación completa de una idea, entendiendo por idea tal la determinación de la perfección de la humanidad o la moralidad de las acciones, es decir, la determinación de la idea de hombre divino. El propósito de la razón en su ideal, nos dice Kant, es la determinación completa según reglas *a priori*; de lo cual resulta la concepción de “un objeto que debe ser determinable completamente según principios aunque

---

<sup>147</sup> [6] A619-20/B647-8

<sup>148</sup> [12] p. 325

<sup>149</sup> [12] p. 326

<sup>150</sup> [6] A568/B569

falten condiciones para ello en la experiencia.”<sup>151</sup> Unas líneas más adelante en la sección del ideal, Kant formula el principio de que toda *cosa*, en lo que respecta a su posibilidad se encuentra bajo el principio de la determinación *completa*, “según el cual a ella le debe convenir uno de *todos los posibles* predicados de las cosas en la medida en que son comparados por sus contrarios [es decir, en la medida en que la determinación completa es lógica tiene la guía del principio de no contradicción].”<sup>152</sup> Sin embargo dicho principio no puede entenderse como basado en el principio de no contradicción ya que él contiene una presuposición trascendental: la de la materia de toda posibilidad. Esta presuposición contiene *a priori* los *data* (datos o información) para la posibilidad particular de cada cosa. En ella se compara trascendentalmente la cosa misma con el conjunto de todos los predicados posibles, de los cuales le deben pertenecer, de manera determinada, cierto número de ellos.

La idea de mundo que resulta de la analítica trsc., según P. Keingeld, no explica aún la sistematización de la naturaleza. La interpretación de P. Keingeld parece indicar que la unidad de la naturaleza que proporciona el entendimiento, no implica la sistematización de la naturaleza. La idea de la unidad de un todo agregado de relaciones causales no es un todo organizado sistemáticamente. La idea de la unidad de la naturaleza material tal como se despliega en las analogías de la experiencia muestra las condiciones espaciotemporales y de relaciones fenoménicas necesarias bajo las que se debe dar todo objeto en la experiencia efectiva. La idea como la suposición de que el fenómeno dado pertenece a un todo subsistente debe estar presente en toda determinación de la experiencia de un fenómeno. La unidad de la naturaleza en este sentido parece cumplir su función en el establecimiento de las reglas para el uso del entendimiento, es decir, en la sistematización de dichas reglas. La condición subjetiva universal de la cognición de objetos no requiere pensar que lo dado deviene de acuerdo a leyes teleológicas, sino sólo presuponer que es parte de la unidad de un todo de fenómenos. La idea de la naturaleza que se desprende del establecimiento de dichas reglas es, sin embargo, no una naturaleza sistemática sino un agregado de unidades fenoménicas en relaciones de subordinación causal externa cuya posibilidad es dada sólo a partir de un fenómeno determinado. Esta es, como se recuerda una vez más aquí, la unidad que otorga el entendimiento, en donde el rasgo de sistematicidad aparece del lado del sujeto, en las formas de la experiencia que tienen como finalidad la unidad de los fenómenos y de la naturaleza en su conjunto.

## **La autodeterminación de la razón teórico-especulativa y la sistematización en la *KrV***

Si la idea de la naturaleza material como un entramado causal de fenómenos no explica la posibilidad de que en la naturaleza misma exista un orden tal como si fuese causado por una inteligencia omnisciente. El que la naturaleza en sí posea orden sistemático es algo que debe asumirse en la investigación racional de la naturaleza, sin embargo, la idea expresada por las reglas del entendimiento no puede dar cuenta de tal orden teleológico por el lado de los fenómenos conocidos. El orden sistemático de la razón es concebido por Kant como la

---

<sup>151</sup> [6] A571/B599

<sup>152</sup> [6] A572/B600. El texto agregado entre corchetes es mío.

posibilidad de la organización de las facultades para la organización del conocimiento de la naturaleza.

Keingeld señala la justificación (A686-7/B714-5) de una la visión teleológica del orden de la naturaleza como la explicación del posible orden sistemático en ella. Esto parece sugerir que la admisión en la primera crítica de la sistematización de la naturaleza implica la admisión de que ella se rige por leyes teleológicas. Keingeld conecta esto con el trabajo posterior de Kant: su visión sobre una intención de la naturaleza y la primacía de la razón práctica en el asumir y dar fundamento teórico a las ideas. La posible utilidad práctica de las ideas adquiere una importancia primordial. Señala también que en la primera crítica Kant no desarrolla plenamente la relación entre la sistematicidad y la teleología de la naturaleza.<sup>153</sup> Keingeld, sin embargo, no se adentra en la cuestión de la sistematización del entendimiento mismo por parte de la razón. La unidad de la razón que desde su interpretación debe ser leída como la unidad de un principio regulativo en tanto que el proyecto crítico consiste en ensayar para establecer una formulación coherente de la doctrina de la unidad de la razón. La razón, por tanto, está a merced de cambios y modificaciones en la búsqueda de una determinación adecuada de ella, sin embargo en dichos ensayos el razonamiento de la sistematización de las facultades implica ya el uso de la idea de naturaleza como el lugar unitario en el que ocurren mis experiencias, pues sólo de ese modo la sistematización puede dirigirse hacia una demostración. La sistematización debe dirigirse hacia el uso efectivo de las facultades. En este sentido el uso efectivo de las ideas debe someterse a la actividad sintética primigenia de la percepción y en ese sentido a lo efectivamente real en el material bruto de la experiencia. En dicha percepción se encuentran las categorías, pero en su estado bruto ellas no pueden mostrar una teleología en la naturaleza de los fenómenos, pues ellos son considerados en la contingencia mecánica de impulsos externos. La experiencia en este sentido es experiencia de la naturaleza material contingente que somete a cambio constante nuestra capacidad de intuir. La idea de la naturaleza que resulta de tal interacción primaria al derivar de ella sus condiciones de posibilidad, por lo tanto, no encuentra a partir de ello sentido teleológico en la naturaleza, sino el rastro para investigar y describir su historia. La determinación conceptual por medio de categorías del estado actual indica sus causas remitiendo a estados previos pero afectados mediante choques corporales o afectaciones físicas. Las consecuencias posibles de un fenómeno actual se entienden por su carácter corporal y las relaciones espaciales que puede tener según dicho carácter.

La razón pura, en este sentido, aleja el conocimiento del entendimiento de la experiencia profunda de lo contingente. A partir del carácter superficial de la naturaleza la razón conduce al entendimiento al *regressus* de las causas mecánicas; ella debe referirse, entonces, sólo al uso del entendimiento en tanto que debe dar la indicación según la cual el entendimiento debe ser, en el transcurso de la experiencia, una actividad que apunte hacia una unidad de la naturaleza (y así no dejar guiar la experiencia de la naturaleza por la experiencia primitiva contingente de la misma). La razón debe conducir al entendimiento hacia cierta unidad “de la que el entendimiento no tiene concepto alguno.”<sup>154</sup> Pues los conocimientos empíricos del entendimiento se muestran como contingentes y heterogéneos, su uso puro, muestra la contingencia de los hechos. La necesidad de ellos dada por el entendimiento no puede dejar de

---

<sup>153</sup> [12] p. 327

<sup>154</sup> [6] A327

estar arraigada a la contingencia de los mismos. Para llegar a la noción de sistematicidad hace falta para el entendimiento la máxima de que en la heterogeneidad de la experiencia subyace una unidad general de la naturaleza misma que se divide, a través de la máxima de la especificación, en géneros menores, los cuales tienen una afinidad que permite la continuidad de sus especies diferenciadas.<sup>155</sup>

La razón debe preparar el campo para el trabajo del entendimiento mediante las tres máximas (o principios), campo en el cual este último debe buscar siempre, para cada conocimiento de particulares, una *especificación* por diferencias cada vez más específicas y una *afinidad* con otros conocimientos de particulares por medio de la agrupación en géneros mayores. El primer principio es el de *homogeneidad*: la suposición de que la naturaleza es una y es material, a partir de la cual hay que determinar la diferenciación o variedad. El tercer principio, el de la afinidad, también llamado ‘continuidad’ de las formas, surge, nos dice Kant,<sup>156</sup> de la unión de los primeros dos. en la medida que mediante él es posible para el conocimiento del entendimiento un tránsito continuo entre especies, ascendiendo en géneros superiores y el descendiendo en especies cada vez más específicas.

El campo racional para el entendimiento indica la interconexión sistemática en la idea. Un conocimiento del entendimiento siempre es por conceptos, lo que quiere decir que bajo él siempre debe haber un múltiple posible de intuiciones que permita la especificación aún más profunda, pero su carácter conceptual de homogeneidad lo hace ser, en primera instancia cerrado. Podríamos preguntar si es posible un género superior para la naturaleza más allá de su carácter material. En Kant no hay un género mayor. La idea constituye el género supremo. De ese modo la razón, en virtud de la actividad natural de expandirse sistemáticamente, puede funcionar como prescriptora regulativa de las tareas para el entendimiento, y encaminarlo, de ese modo, a reunir todas sus acciones en relación a cada uno de sus objetos en una totalidad absoluta (supuesta como una idea de la unidad de la naturaleza). Los conocimientos del entendimiento en relación a la experiencia deben ser considerados, bajo la luz de estas ideas, como condicionados o determinados por una totalidad de condiciones empíricas de una naturaleza/mundo determinada.

Este uso de las ideas de la razón pura intenta determinar efectivamente el contenido material de la experiencia, pero, en relación a la realidad efectiva de la existencia de los fenómenos, sólo puede hacerlo de manera hipotética, y no, como el entendimiento, ser constitutivo de la experiencia.<sup>157</sup> El entendimiento entonces, bajo esta perspectiva, sólo se ocupa de la conexión por medio de conceptos que funciona por todas partes<sup>158</sup> en la experiencia, es decir, en toda la experiencia efectiva como productora de series de condiciones empíricas que parten de un fenómeno dado. Esta acción del entendimiento es la que resultaría especialmente pertinente con los requerimientos de la razón pura.

De acuerdo con lo anterior, la consideración racional de un particular dado, como un objeto de la naturaleza (en el todo de la naturaleza), debe ser considerado miembro de ya sea de una o varias series empíricas posibles de fenómenos agrupados bajo x clasificación. Series empíricas

---

<sup>155</sup> [6] A659

<sup>156</sup> [6] A658/B686

<sup>157</sup> [6] A647

<sup>158</sup> Véase [6] A644

que a su vez deben ser consideradas subsumibles en conceptos universalizables que permitan ascender, por la continuidad de las especies guiada por su afinidad, a géneros más elevados hasta encontrar conceptos o principios incondicionados. Siguiendo esto, la investigación de la naturaleza debería proceder de tal modo que en ella se asumiera como principio un único género (el género que abarque todo) del que se desprendiesen, a través de diferenciaciones empíricas, las demás (especies y géneros). (Es de reiterar que dicho género no puede considerarse efectivamente dado sino sólo supuesto de manera problemática). La razón establece una cierta unidad colectiva (la unidad colectiva de las facultades), organizada sistemáticamente, para la multiplicidad de conceptos del entendimiento, es decir, para las categorías coordinadas en relación a la naturaleza, entendida ésta última, en una homogeneidad mecánica, como meta de las acciones del entendimiento en el campo de las ciencias. Esta manera de entender la naturaleza de la razón, que implica la idea de la naturaleza material (la produce por medio de sí) podríamos decir, es la que impulsa el proyecto Kantiano que apunta a la unidad de la razón. Un aspecto interesante del papel que juega la naturaleza de la razón en la *KrV*, y que en este ensayo ha sido en la medida que lo haya logrado, el hilo conductor de mi lectura, es la naturaleza dialéctica de la razón.

Mi interés en la idea de naturaleza material, como he mencionado desde la introducción, me parece interesante porque expresa la subsunción o imposición que la razón ejerce sobre la subjetividad de la experiencia que podríamos llamar bruta o primigenia. Lo que la razón impone es, en primera instancia, la generalidad de la noción de experiencia, dirigiéndose así hacia el concepto de ‘experiencia efectiva de la naturaleza.’ Este concepto en el que subyace, la idea de la unidad de la naturaleza<sup>159</sup> podría entenderse, como un primer momento suprasensible en el que la noción de la naturaleza de los fenómenos nos hace entrar por completo en el terreno de la razón especulativa, en la cual obtienen coherencia en relación a la posibilidad de la experiencia los conceptos y facultades *a priori* que expone la analítica. El determinismo causal en el que toda existencia fenoménica está confinada por su carácter material lo dota también de la incertidumbre del futuro.

Pero la comprensión de la idea determinista por el dinamismo mecánico de los fenómenos tiene otra alternativa en la manera de entenderse con el concepto teleológico de la naturaleza que, como nos dice P. Keingeld, Kant menciona ya en la *KrV* y desarrollará después a partir también de la noción del uso práctico de la razón en la crítica del juicio. El concepto de cultura juega aquí un papel fundamental en la conexión de la realidad moral y la realidad material de la naturaleza por medio de la idea de un sistema intencional de la razón, es decir, la idea de fines conectados con un fin supremo de la naturaleza.<sup>160</sup> Dicha intención sugeriría una inteligencia que ordena la existencia de ella ya no de manera regulativa. No obstante, la idea de la naturaleza como ordenada a partir de un fin llega ya a esta consideración en la primera crítica, pues en ella la moral como un comportamiento humano determinado se es diferenciada del comportamiento provocado por causas mecánicas. El ideal surge con el problema de entender la concordancia entre las leyes morales y las leyes de la naturaleza que deberían coexistir en la misma naturaleza. Keingeld se remite a la cita de Kant en (A815/B843) cuando habla sobre el ideal de la razón:

---

<sup>159</sup> [6] A216/B263

<sup>160</sup> [12] p. 331

“[E]l mundo debe ser representado como si se hubiera originado de una idea si ha de estar en armonía con ... el empleo moral [de la razón]”. Esto une la razón teórica y práctica, y “así, toda investigación de la naturaleza tiende a la forma de un sistema de fines, y en su más amplia extensión se convierte en una físico- teología.”<sup>161</sup>

La idea de la naturaleza en este grado se separa, a mi modo de ver, del empirismo que suele ser representado con Hume como aquella postura con la que Kant discute junto con el racionalismo. Podemos pensar que el concebir el sistema de la naturaleza como un sistema de fines sirve como presuposición para la búsqueda de un orden intencional de la naturaleza. El interés que tiene la razón en su sistematización de acuerdo a fines, puede recordarnos a la dialéctica trsc. donde el deseo cognitivo de sobrepasar los límites de la experiencia particular posible intenta ser dirigido hacia una funcionalidad práctica. Sin embargo, aquí la presuposición levanta las sospechas de un orden distinto de la naturaleza, y, con ello, la posibilidad de una investigación de ella diferente de la que se piensa en la *KrV*. La experiencia efectiva remite, pues, a un agregado de cogniciones determinadas en sentido empírico por la categoría de causa.

### **La oposición entre la concepción sistemática de la razón humana y la concepción del mundo (o naturaleza material-dinámica) que se deriva de su relación cognitiva con lo efectivamente real dado en la percepción**

La presuposición de la idea de la naturaleza material en la experiencia es dada por la razón se al entendimiento. La razón aquí es teórica y especulativa. En su tendencia a buscar lo incondicionado, la razón libera las categorías de las limitaciones de la experiencia particular posible guiándose por las formas de la sensibilidad. Colocar el fenómeno en las formas sensibles tomadas de ese modo por el entendimiento las cuales, permiten pensar la experiencia como situada en la naturaleza material, es decir, como una experiencia que coexiste con otras experiencias simultáneas o anteriores en la serie de causal necesaria, siendo todas ellas experiencias de lo mismo. El actuar de la razón aquí se vale sólo del pensamiento *a priori* de la experiencia, por lo que la idea se origina por la razón pura (no extrae nada de la experiencia). Es así que podemos afirmar que la razón origina ideas por naturaleza;<sup>162</sup> y, de acuerdo con la interpretación presente de la *KrV*, podemos decir que la presuposición de la idea del mundo natural, en su exposición trascendental, constituye la estética y la analítica trascendental.

Siguiendo esta línea de interpretación, la dialéctica trascendental consistiría en la crítica al uso de la razón a partir de la determinación trascendental de su naturaleza teórico/especulativa. Crítica que prescinde de toda fundamentación en la experiencia, es decir, la crítica a las afirmaciones dialécticas que se originan en la razón y cuyas demostraciones no pueden extraerse de la experiencia pues ellas sobrepasan los límites de la sensibilidad. Paul Guyer,<sup>163</sup> por ejemplo, recurre a nombres de filósofos como Platón, Baumgarten, Wolff, para explicar la postura racionalista según la cual las apariencias de las percepciones sensibles no proporcionan más que error, por lo que la realidad que se encuentra detrás de ella debía ser estudiada con el

---

<sup>161</sup> [12] p. 331

<sup>162</sup> Véase: [6] B394. Kant habla sobre el interés natural de la razón en la totalidad de la síntesis de las condiciones para un condicionado dado.

<sup>163</sup> [13] p. 126-128

puro intelecto (o entendimiento) prescindiendo de sus limitaciones; y a nombres como Pirron y D. Hume para referir a la tendencia contraria, según la cual la experiencia es lo que otorga conocimiento. Pero Kant dice no pertenecer a ninguno de los dos bandos.

Los dos sentidos de la idea ‘mundo’, como la presuposición de la posibilidad de conocer las cosas que existen en el mundo y como el conocimiento efectivo de la experiencia parecen estar en una relación paradójica; parecen otorgarnos la condición de posibilidad de la razón para auto conocerse (la idea de mundo) pero también parece que ella es producida a partir de dicha especulación sobre la propia constitución de la razón teórica para ser establecida como naturaleza material dinámica.

Si la determinación del campo de posibilidad de la experiencia está fundada en la realidad misma de la experiencia o en la razón misma (es decir, en la presuposición de la idea del mundo) es un problema que, como quiero mostrar, permanece en la reflexión trascendental y la noción de ‘razón’ que ella implica. Pues si la naturaleza de la razón teórica como condición de posibilidad de la experiencia efectiva de la naturaleza se fundamenta en la suposición que ella hace sobre la susceptibilidad de lo sensible dado a ser subsumido en las leyes del entendimiento, entonces cabe preguntarse si acaso dichas condiciones no dependen de su concordancia con la realidad de la percepción, y su apoyo en ella debería otorgarle un lugar determinante en relación a nuestras facultades. La idea, en todo caso, parecería ser la piedra de toque, al totalizar y abstraer la realidad de la percepción, de la necesidad en los enlaces conceptuales que constituyen la experiencia, lo cual también valida el autoconocimiento de la razón al hacerse presente como la negación del contenido sensible de todo conocimiento posible. La negación del contenido del movimiento conserva la posibilidad implicada de dicho conocimiento. Pero si la deducción de las categorías y la exposición de las facultades implicadas en la actividad de la experiencia se derivan de la razón misma por la negación del contenido de la experiencia a partir de la forma general de su unidad (la unidad de la razón), entonces parece válido afirmar que el autoconocimiento que expone la *KrV* sobre la razón teórica y especulativa es conocimiento de la naturaleza de la razón misma. De hecho, Kant no afirma que el contenido de la *KrV* (entendido como la analítica de la sensibilidad, el entendimiento, y la crítica a la metafísica) es posible formularlo prescindiendo de toda experiencia, sino que dicho contenido no es extraído de ella pero se basa en su posibilidad.

Angelica Nuzzo hace una observación al desarrollo de la *KrV* que me parece importante para el presente apartado de mi ensayo. Respecto a la famosa noción del pensamiento de Kant conocida como la revolución copernicana, Nuzzo afirma que, al no ser ya para Kant el objeto empírico el centro fijo de la relación epistemológica, sino que él debe someterse a las reglas impuestas *a priori* por el entendimiento, la revolución copernicana presenta dos lados: el lado del sujeto cognoscente y el lado del objeto. Nuzzo nos dice respecto a esto que el desarrollo del argumento de la crítica va guiado por estas dos líneas paralelas. De acuerdo con lo que he presentado hasta ahora como mi lectura de la *KrV* estos dos lados paralelos podrían entenderse como dos lados de la razón misma en tanto que el ‘objeto’ considerado en la relación epistémica es definido por la ordenación sistemática de las facultades, es decir, por la actividad auto determinante en la que consiste la reflexión trascendental (o llamada aquí también el autoconocimiento de la razón)

Podemos volver a afirmar entonces que el autoconocimiento de la razón es una actividad meramente especulativa no en tanto que ella no toma nada de la experiencia (el matiz que me



he esforzado en mostrar en el capítulo segundo), sino más bien en tanto que ella se abstrae del contenido de la experiencia o la niega a partir de la forma de la unidad universal de la experiencia. El “objeto” en la relación epistémica del que se habla en la *KrV* es la estructura determinada racionalmente de las facultades cognitivas del sujeto. Pero como dicho objeto se concibe como el objeto de un objeto trascendental (el conocimiento de una cosa en sí), el concepto de dicho objeto tiene que aparecer como lo opuesto al sujeto, con lo que Kant tiene que hacer uso de conceptos opuestos (como el de forma/materia, fenómeno/noúmeno variedad/identidad) para hablar de lo que es determinado en el concepto y lo que es determinable en la cosa, es decir, para construir el concepto de fenómeno como un concepto que encierra la dualidad sujeto/objeto. En la dialéctica trascendental se reitera el hecho cognitivo de que nuestro conocimiento no puede corresponder a las cosas en sí mismas sino a nuestra percepción de ellas al argumentar contra la creencia de que las ideas: dios, alma y mundo constituyen objetos de conocimiento.

Kant concibe en el comienzo de la dialéctica trsc. el posible uso regulativo de las ideas al tener ellas su origen en la naturaleza de la razón especulativa. Kant piensa que todo lo que se da por naturaleza tiene un propósito. Pero en dicho libro la tarea es justamente probar si ellas pueden constituir algún papel positivo en el ámbito de la filosofía de la naturaleza especulativa como conocimiento (y no sólo en un sentido operativo). La analítica trsc. sirve a Kant como una base a partir de la cual se puede determinar si estos conceptos originados por la razón son conocimiento de algo o no. Pero independientemente de que las ideas trascendentales puedan constituir conocimiento o no, la existencia de dichas ideas nos habla ya de una actividad que es inevitable en la razón especulativa por su naturaleza. Aquello que naturalmente hace la razón es buscar lo incondicionado que permite concebir el conocimiento del entendimiento como condicionado bajo una unidad que prescribe la razón. Este tender hacia lo incondicionado de la razón podemos entenderlo como un deseo epistémico de llegar a la unidad completa e incondicionada del conocimiento del entendimiento. Este último, como lo muestran la analítica y la estética trascendental, siempre está condicionado, y muestra con su mero existir que de hecho, dicha unidad incondicionada no puede ser efectivamente dada. El conocimiento efectivo de la naturaleza resalta aquí el carácter de ser incompleto, de remitir siempre a un conocimiento posible más amplio del cual él es una fracción. La naturaleza de las cosas mismas, menciona Kant, es inagotable.<sup>164</sup> El fenómeno proporciona el material para la constitución del objeto de la experiencia del entendimiento. Pero dicho conocimiento consiste en delimitar las intuiciones por medio de unidades sintéticas conceptuales, por lo que el objeto para Kant, como determinación del fenómeno, sólo puede ser una construcción a partir de la cuantificación, y cualificación de la materia del fenómeno (que es inagotable) de algo que sin intuición no podemos conocer.

Como he expuesto de acuerdo a la noción judicativa de conocimiento kantiana, todo conocimiento dado en la experiencia como determinado por mi capacidad cognoscitiva debe ser conocimiento condicionado por dichas capacidades orientadas por la idea de naturaleza material. La condición, o la facultad sobre la que recae la legislación de la razón, y con ello su deber en relación al conocimiento de la naturaleza es la unidad trascendental de la apercepción. En este sentido ella representa la individualidad trascendental de una posible experiencia que

---

<sup>164</sup> [6] A13

puede someterse a la ley de la razón. Cuando bajo esta condición se hace un juicio sobre la naturaleza material en su sentido trascendental, se hace un juicio sobre la unidad necesaria de conciencia de acuerdo a las categorías proyectadas sobre lo que se me presenta o lo que me es dado bajo las formas de la intuición; y en este sentido la determinación de la razón es el trazar un sendero para la apercepción en su actividad de conocimiento de la naturaleza. De este modo el principio de apercepción es la condición que permite articular el conocimiento tanto puro como empírico. La apercepción es, digamos, la condición de aplicabilidad de la ley racional y de su estructuración.

El sujeto cognoscente en la teoría del conocimiento Kantiana no debe entenderse como una sustancia (podemos recordar aquí la interpretación del autoconocimiento de D. Henrich a la que recurrimos al inicio de este capítulo) cuyos predicados sean las facultades del conocimiento. El sujeto de conocimiento siempre es posible sólo para la unidad de una conciencia que, guiada en su actividad por la idea de la naturaleza pone en disposición las facultades para producir objetos. La unidad de apercepción trascendental es sólo una función de recolección de representaciones en una unidad. La apercepción, sin embargo, es la condición tanto del conocer como del pensar, ya que por medio de dicho principio es posible el tránsito de una representación, ya sea pura o empírica a otra. De acuerdo con esto para Kant no podemos conocer, tal como afirma Henrich, como conoce una sustancia.<sup>165</sup> Conocer como una sustancia significaría conocer la todas las determinaciones que forman parte de las determinaciones de nuestro pensamiento. Sin embargo, existen determinaciones de la mente de las que precisamente no tenemos conocimiento alguno y se originan sin embargo en la razón misma, por ejemplo las ideas de la razón

El conocimiento de la experiencia siempre está llegando a ser. La experiencia consiste en una continua síntesis de percepciones de fenómenos a través del tiempo que, en caso de constituir una totalidad, ella no puede ser abarcada en una intuición, sino que tendría que darse por medio de sucesivas intuiciones en el tiempo; y tal sucesión en, por ejemplo, una persona empírica en particular (y por lo tanto una experiencia en particular) nunca podría ser lo suficientemente extensa o simultánea como para abarcar la totalidad de los fenómenos (es decir, los estados consecutivos totales de la naturaleza en el espacio tiempo, que, además, sólo podrían ser captados de manera separada y en tiempos separados, sucesivos, como en una sucesión de percepciones y no en un presente total simultáneo, tal como podría ser concebido el todo de fenómenos (sólo como una idea).<sup>166</sup> No podemos, pues, prescindir de los límites de la sensibilidad.

Cualquier conocimiento de la experiencia empírica de este mundo, bajo la idea unitaria de la razón en su uso hipotético-regulativo, nos debe ser representado como objetos a los que se les pueden atribuir predicados que de antemano pertenecen a géneros conceptuales por medio de los cuales conocemos las cosas; y que tales objetos están en el mundo de manera dinámica, es decir, en relaciones causales con otras cosas. Hemos dicho que la manera en que las cosas del mundo se relacionan efectivamente, ya sea a través del tiempo o el espacio de manera simultánea. Que lo hacen por medio de relaciones causales, externas, por lo que los fenómenos del mundo están determinados por la interconexión inherente en la materialidad del ámbito en

---

<sup>165</sup> [10] p. 28

<sup>166</sup> [6] A328

el que aparecen. Pero la experiencia nunca puede abarcar lo que subyace como noúmeno (la totalidad en sí) a la experiencia misma y, además, tampoco puede abarcar a todos los fenómenos entendidos como unidades sintéticas que, sumados, dan por resultado el total de la naturaleza. En ninguno de los niveles (el del entendimiento y el de la razón [es decir, como el ideal de la razón pura]) son realizables para el conocimiento desde la apercepción. El proyecto que la razón dispone para el entendimiento es irrealizable, porque el entendimiento en su efectivo uso siempre dará como resultado conocimientos que deben ser considerados necesariamente como partes del conocimiento total posible de la naturaleza.

Ahora bien, según la manera en la que hemos interpretado la idea del mundo en las analogías es la realidad efectiva de la experiencia, pero definida negativamente, es decir, separando la formalidad de la experiencia de su contenido. De ese modo la idea de mundo es una condición negativa de la experiencia como delimitación de objetos en el espacio y en el tiempo. Kant dice respecto al conocimiento que sólo puede ser dado como condicionado, (como la mortalidad de la especie humana es condición, en tanto totalidad de individualidades o unidades discretas que de hecho comparten efectivamente esa cualidad de ser mortales, de que un hombre se presente como mortal) que “no se puede llegar a él por medio de la razón de otra manera que bajo la presuposición, al menos, de que todos los miembros de la serie del lado de las condiciones están dados.”<sup>167</sup> Sin embargo, efectivamente en la experiencia no hace falta presuponer tal cosa para considerar el dinamismo causal de un fenómeno, pues de ello se puede encargar el entendimiento sólo. Ahora bien, el entendimiento en su determinación unitaria es en realidad razón, por lo que cuando Kant habla de la posibilidad de que razón imponga su unidad (o su proyecto regulativo de la naturaleza) al entendimiento por medio del uso regulativo-hipotético del ideal de la razón, lo que hace es exigir sistematicidad en los conocimientos de la naturaleza material.

Con la imposición de la razón sobre la naturaleza material se concibe un objeto irrealizable para la investigación racional de la naturaleza, y dicho conocimiento sólo puede estar basado en apariencias. La razón de esta manera sería lo único que respondería a fines, es decir, la única que fundamentaría la práctica científica como una práctica que tiene como causa el objetivo de agotar lo que podemos conocer sobre la naturaleza y no el conocimiento de un fenómeno en particular. Pero si ello se admite, todo posible objeto de estudio de la razón, en tanto que se consideran a los objetos como cosas en conexiones mecánicas, será opuesto a la razón misma, y la práctica científica sería siempre una constante imposición (conocimiento regulativo) de la forma de la razón sobre cada nuevo objeto de estudio empírico, con lo que la razón estaría colocada en una posición opuesta al dinamismo natural de los fenómenos. Los conceptos, como ya he mencionado, que conforman la idea cosmológica del mundo tienen un uso posible no como conceptos constitutivos sino como principios o reglas regulativas del uso del entendimiento en conformidad consigo mismo.<sup>168</sup> En este sentido entiendo que esta noción de sistematicidad juega un papel importante en la determinación cualitativa de la razón en relación al entendimiento a partir de la cual el uso de éste debe ser conforme a la naturaleza de su objeto presupuesto: el mundo como la supuesta suma de todos los fenómenos en relaciones dinámicas de causalidad. La determinación de las categorías y las formas de la sensibilidad, por tanto, no

---

<sup>167</sup> [6] A332

<sup>168</sup> Véase la sección que comienza en [6] A508/B536

pueden prescindir de la necesidad con la que los fenómenos del mundo nos son dados y constituir, de ese modo, la piedra de toque de la validez de los mencionados elementos formales. Pero dicha necesidad, de la ley de causalidad o la inherencia entre una substancia y sus predicados, sólo se puede llegar a concebir bajo el dominio de la razón como una posible concordancia de los conceptos del entendimiento con la razón, o, podría decirse, de la razón consigo misma. Esta concepción del autoconocimiento parece abandonar el mundo y preocuparse sólo de la concordancia conceptual en la forma de la razón. Pero el mundo que se hace presente en lo fenoménico, y que en la *KrV* no puede dejar de tener lugar, es imprescindible también en la autodeterminación de la razón. Desde mi lectura, la apercepción que recorre la *KrV* y que dispone su terreno para el conocimiento de la naturaleza no puede eludir sus límites fenoménicos. Por esta condición se hace necesaria la presuposición de la idea de naturaleza como la suma de los fenómenos en relaciones dinámicas que he venido exponiendo.

Otro lugar de la *KrV* en donde la presuposición de la idea de naturaleza parece importante es en la sección de la refutación al idealismo. Aunque la presuposición de la idea no se menciona explícitamente aquí, Kant nos hace ver en esta sección que la conciencia de la propia existencia implica la presuposición de otras existencias. En esta sección parece que Kant intenta argumentar que no es posible ningún conocimiento, incluso si se considera el conocimiento de las facultades trascendentales (como el conocimiento del principio de apercepción) separado o que no tenga ninguna conexión con la experiencia. La sección de la refutación del idealismo nos proporciona la afirmación de Kant de que toda conciencia o determinación de la conciencia de la existencia propia demuestra al mismo tiempo la existencia de objetos fuera de mí en el espacio. Me parece que esta sección, en tanto que se propone demostrar que la conciencia de la determinación de la existencia individual, es importante para el tema presente.

La afirmación a demostrar es que la conciencia de la determinación temporal de mi existencia presupone la existencia de objetos en el espacio. En términos un poco más determinados tal presuposición es la materia. El concepto de materia entendido como término general para designar a todo lo que ocupa un lugar en el espacio es utilizado por Kant para ilustrar o ejemplificar el uso del concepto categórico de sustancia.<sup>169</sup> Ya que no es posible que encuentre algo en mí (entendido yo como la unidad de apercepción) que sea permanente, para fundamentar cualquier afirmación sobre alguna existencia que se presente en mi experiencia (lo cual requiere siempre la presuposición de la permanencia que sostiene a cada accidente) necesito presuponer eso permanente fuera de mi conciencia interna, es decir, como instalado en el espacio. Más adelante en la sección de la refutación al idealismo Kant nos recuerda aquello que la analítica en general se propone a demostrar. Que incluso la experiencia inmediata (intuición sensible, podría decirse), de lo sensible exterior, no demuestra la existencia determinada de objetos, pues para ello se requiere del empleo correcto de las categorías.<sup>170</sup> La intuición sensible de algo no demuestra la existencia de eso que es intuido, pues, nos dice Kant, lo mismo podría parecer en sueños o alucinaciones. Ahora, recordando la sección en la que he expuesto las analogías de la experiencia, podemos volver a traer a cuenta que la exposición del uso de cada categoría incluye la explicación de que ellas implican la presuposición de la

---

<sup>169</sup> Véase [6] B278, y B225.

<sup>170</sup> Véase [6] B279

existencia de las cosas del mundo susceptibles de ser subsumidas en nuestro entendimiento. Me parece que no debemos confundir este tipo de determinación de la conciencia de la existencia propia con la determinación de la razón llevada a cabo por la razón misma, sin embargo, como la hipótesis que he trabajado en el capítulo anterior lo indica, es posible considerar la idea de la naturaleza material en semejanza a la presuposición de la materia entendida como aquello que permanece en el mundo diferenciándose del objeto determinado, pero afectando su posición espacio temporal.

Pensando en lo anterior, podemos considerar como condición de posibilidad de la reflexión trascendental la existencia concreta de todas las cosas en el mundo, pero sólo como una proposición. Este presupuesto es regla en toda la *KrV*, con lo que aquí me permito interpretar que es una estrategia a la que Kant recurre para refutar el idealismo que principalmente se le atribuye a Descartes. En este sentido me parece que es posible decir que la determinación de la existencia propia, al implicar el uso del entendimiento, implica también el uso de la idea de naturaleza material. Pero aun admitiendo esta hipótesis habría que tener presente que el trabajo crítico de Kant no se reduce a la primera de sus críticas sino a las tres. La primera crítica es sólo como una parte del proyecto de autoconocimiento de la razón. No es mi intención ahora mostrar el uso de ideas por parte de la razón práctica sino entender cómo la noción según la cual la razón tiene una forma propia que le permite conocerse, participa en la crítica a la razón especulativa misma como la marca que aparece en sus determinaciones para la investigación de la naturaleza; marca que aparece como la actividad de la posibilidad teórica de la razón de autoconocerse que, expuesta, expresa la posibilidad de conocer la naturaleza sistemáticamente. Así, el problema en cuestión puede plantearse como el problema de si la relación entre la naturaleza material y la naturaleza formal, o la relación de la noción de la naturaleza de la razón y la concepción de su autoconocimiento y en específico en la *KrV*, implica una sistematización de las facultades humanas mismas como la marca de la razón aplicada sobre las potencialidades cognitivas individuales, es decir, si la subordinación de las facultades al entendimiento podría interpretarse como sistematización de la subjetividad mental humana.

Lo anterior implica una concepción de la razón como un principio sistematizador. Ya he mencionado que Pauline Keingeld se refiere a esta característica de la razón diciendo que tanto la razón teórica se esfuerza por la sistematización<sup>171</sup> para guiar su lectura sobre la unidad de la razón. La razón especulativa se conoce a sí misma, y en el posicionamiento de conocimiento crítico respecto de sí como el “objeto de su conocimiento crítico” utiliza la idea del mundo como supuesto del contenido ilimitado del lugar de sus posibles conocimientos en la existencia humana. Parece ser, pues, que, si la razón usa ideas como medio de esfuerzo para la sistematización, la idea de mundo que se supone para el autoconocimiento de la razón, entonces, tiene la función, en dicho ejercicio, de llevar a unidad sistemática la propia diversidad que presentan las facultades teórico/especulativas. La unificación, por decirlo de algún modo, de las categorías en sus condiciones de uso (y las demás facultades que implica dicho uso) de la experiencia, constituye, como conocimiento teórico que Kant presenta como *a priori* la estructura de la idea del mundo que hace posible la experiencia como conocimiento efectivo

---

<sup>171</sup> Véase: Kant y la unidad teórico-práctica de la razón, p. 314. La definición de sistematización en Kant puede leerse en [6]: A645/B637

del mundo. Entendiendo de esta manera la *KrV* es posible decir que la idea de mundo hace posible el autoconocimiento teórico/especulativo de la razón.

La totalidad evidentemente sólo puede ser asumida a partir de la existencia de algo dado en la intuición. Pero la existencia de la totalidad de condiciones, al no proporcionarnos como tal una intuición de ella, sólo puede ser un objeto de la imaginación, o el entendimiento puro; objeto del entendimiento (aunque no determinado aún en sus límites) en tanto que ella sólo puede ser una asunción en relación a la cual se piense lo dado como algo determinado en su existencia; y objeto de la imaginación en tanto que, por medio de la apercepción, ella intenta darle sentido al objeto de la idea, aunque, como he mencionado, se llega inevitablemente a versiones contrapuestas acerca del contenido de dicha idea. Pero la idea sólo puede tener un sentido especulativo. El conocimiento de que no podemos conocer la existencia de las cosas en sí, sino que sólo podemos determinarla regulativamente (en este sentido todo lo que sucede es sólo hipotéticamente necesario), es decir, la crítica trascendental, puede tornar el contenido de la idea de la razón en un sentido positivo, es decir, como una idea que, sin ser conocimiento, expresa la posibilidad de conocer. Ahora me gustaría hablar sobre la antitética en la que se cae al intentar determinar la cantidad de la totalidad en el contexto de las ideas.

El mundo en su totalidad puede ser pensado, ya sea en el caso de la extensión de los fenómenos que contiene en el espacio y en el tiempo, de acuerdo a la composición de lo compuesto como objeto, y en relación a la causa que rige su transcurso en el tiempo. En cada uno de estos aspectos el mundo puede pensarse como limitado o ilimitado. Parece ser que el concepto de finitud es otorgado por la razón al considerar los límites de una posición espaciotemporal efectiva y el de infinitud por el conocimiento empírico en su posibilidad real, pero estrictamente hablando ambos conceptos son dados en la determinación de la razón, pues de hecho, en el conocimiento efectivo (actual, por decirlo sí), hay que admitir que la serie de fenómenos que se presenta remite a la posibilidad de un conocer que nunca tendrá fin, es decir, el objetivo del conocimiento total de la naturaleza, ya sea el de ella en su totalidad o el de la totalidad de cada cosas, es irrealizable ya que la naturaleza es efectivamente inagotable.

La crítica trascendental no resuelve el problema de pensar al mundo como algo existente en sí en su totalidad, sino que lo hace visible en su apariencia ilusoria. Pero la apariencia ilusoria surge en la razón como inherente a su naturaleza. ¿Es posible explicar su naturaleza dialéctica no sólo desde las antinomias sino a partir de los conceptos de reflexión? Ahora bien, en la crítica están presentes, por un lado, los conceptos pertenecientes a lo que podríamos llamar sujeto determinado en tanto sujeto que, como sujeto que examina a la razón tiene como guía la unidad de la razón que exige integridad en sus conceptos, y, por otro lado, están presentes los conceptos que el sujeto utiliza para referir *a priori* a lo empírico del conocimiento. Con los primeros conceptos me refiero a: identidad, concordancia, forma y determinación. Me parece que estos conceptos expresan los objetivos de lo que Kant entiende por reflexión trascendental, lo cual sería, entender al sujeto cognoscente empírico determinado por la unidad de la razón. Con los segundos conceptos me refiero a los de diversidad, oposición, materialidad, determinable. Estos conceptos como pertenecientes también al sujeto cognoscente en su sentido puro, expresan aquello a lo que las facultades cognoscitivas se dirigen. Me parece que esta referencia de tales conceptos se entiende en un sentido determinado para expresar aquello que, desde el entendimiento, podemos expresar sólo como determinado, pero que tiene como referencia o substrato, lo indeterminable (noúmeno). Estos últimos conceptos que he enlistado

me llevan a entender lo empírico en sus determinaciones más generales, pues ellos se ilustran sólo con datos o ejemplos tomados de la experiencia.

Para pensar lo anterior considero que puede ayudar lo que dice Kant en B317: “todos los juicios, y aún todas las comparaciones, requieren una reflexión, es decir, una diferenciación a la potencia cognoscitiva a la que pertenecen los juicios dados.” Me parece que esto nos sugiere que la reflexión trascendental, como la necesidad que se presenta de justificar epistemológicamente los juicios sobre la naturaleza, tiene que partir de los juicios que se hacen sobre la naturaleza. Ahora bien, recordando lo que he dicho, los juicios puros deberían derivarse de la negación de juicios empíricos sobre la naturaleza. Pero tal negación se hace con la vía de la posibilidad. Los juicios puros son juicios sobre la posibilidad de la naturaleza. Recordemos que Kant diferencia entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori* justamente para diferenciar la potencia cognoscitiva que los posibilita, pues podríamos decir que los primeros tienen su fuente en la facultad del entendimiento puro, mientras que los segundos la tienen en la sensibilidad, aunque, claro, sometida a las reglas de la experiencia efectiva. Si nos fijamos en las implicaciones que tiene pensar las diferencias que he presentado hasta ahora, en este apartado, me parece que es posible notar que aquello que expresa *a priori* lo dado en la experiencia efectiva se puede pensar sólo como una posibilidad de determinación. Los juicios en sus propias formas implican ya el establecimiento de un dominio de unidades sintéticas, lo que podría hacernos pensar en que cada juicio *a posteriori* efectivo implica la subsunción, que puede entenderse también como una imposición de la forma de la razón (entendida como la unidad de las facultades cognoscentes) sobre la realidad que se nos da en las percepciones.

Según las analogías de la experiencia, la necesidad de que cada fenómeno sea condicionado por su causa en el momento anterior es aportado por el sujeto. Pero el hecho de que la causa de un fenómeno deba ser otro fenómeno es un rasgo que lo empírico (en tanto que ello se entiende como la actividad sintética de la aperccepción) vuelve necesario en el pensar, y así, no permite pensar lo incondicionado en el fenómeno como una especie de causa primera o incondicionada, pues así como es esencial al fenómeno que sea concebido necesariamente como condicionado causalmente siempre por otro fenómeno, es esencial a lo percibido que refiera a otras percepciones entre las cuales el último ocurre. Lo incondicionado, en todo caso, sería la propia causalidad de cada fenómeno al concebirse como causa, la causalidad natural que no reside propiamente en la corporalidad superficial y homogénea de los fenómenos. Ahora bien, la ilusión que consiste en creer que la causalidad por interacción externa es propia de lo dado como si éste fuera un “en sí” hace que la razón, al emprender la síntesis regresiva a partir de un fenómeno dado con el fin de alcanzar lo incondicionado en la serie acumulativa de eventos subordinados causalmente, asuma que piensa la totalidad del mundo en dada sí misma. Pero la regla del entendimiento no expresa más que la posibilidad de un conocimiento determinado particular. Ella sólo exige la necesidad de la causa empírica para todo lo que acontece, lo cual, vuelvo a reiterar, me parece que tiene validez sólo porque tal necesidad es posible encontrarla en lo percibido efectivamente. La exigencia de un incondicionado en la serie de causas para un condicionado dado es una exigencia meramente racional y una tendencia de la razón a liberar el concepto de causa de las condiciones efectivas de la experiencia.

El liberar los conceptos del entendimiento como una acción de la razón impulsada por su tendencia natural a buscar la unidad e integridad en todos sus conocimientos nos revela un aspecto de la naturaleza de la razón que a primera vista parece no coincidir con su movimiento

de autodeterminación. Pues la dialéctica en la que cae la razón al intentar determinar las características del objeto que se piensa con las ideas tiene como fundamento el no hacer caso de los límites del pensamiento empírico. Por un lado, hemos mencionado que la razón es capaz de autodeterminarse por sí misma, pero por otro lado tenemos que ella tiende a un comportamiento que causa el conflicto dialéctico. Pero la dialéctica de la razón, a mi parecer, puede verse también en la manera que ocurre la autodeterminación de ella. Para ello me he basado en la presencia y concordancia a en la que intentan coordinar Kant las facultades a partir de que el principio de apercepción las disponga en relación al conocimiento de un objeto. Es decir, como ya había mencionado antes, parece que la función de unificar a las facultades es posibilitada en su realización por la unidad de apercepción, pero con la necesidad de las percepciones que le hagan actual la posibilidad que poseen las facultades de entender un objeto. Pero sin las percepciones reales en donde es posible hacer experiencia la razón muestra su tendencia dialéctica en sus intentos de integrar el conocimiento de una totalidad de experiencia (que bajo la crítica sólo se puede concebir como posible).

La razón libera a cada una de las categorías (cantidad, cualidad, relación y modalidad) y como consecuencia surgen los cuatro conflictos dialécticos de la razón. La razón, en este liberar, busca lo incondicionado en la serie de objetos en el espacio y eventos en el tiempo (categoría de cantidad), en la división de objetos y eventos en espacio y tiempo (categoría de cualidad), en la serie de causas y efectos (categoría de relación), y en la dependencia de cosas o estados contingentes sobre algo necesario (categoría de modalidad). Y en cada una de estas series, además, la razón encuentra dos modos incompatibles de concebir lo incondicionado. La serie de los objetos y eventos en el espacio y el tiempo se piensa finita (limitada por un espacio y tiempo vacíos) o infinita (en donde lo incondicionado sería la infinitud del espacio y el tiempo, y por lo tanto, su infinitud en cuanto a su extensión en lo que respecta tanto hacia lo grande como lo pequeño). Del mismo modo con la categoría de la causalidad: la razón postula tanto un miembro no causado como la condición primera de la serie causal como la serie infinita de causas en donde lo único que predomina es la necesidad natural. Y, por último, en relación a la categoría de modalidad, la razón por un lado considera un ser necesario como causa del mundo y por otro lado el dominio absoluto de la contingencia en la naturaleza.

Kant nos dice que por medio del principio antes citado según el cual la razón busca siempre los objetos incondicionados de sus objetos, la razón postula tales objetos incondicionados como objetos de sus ideas. Pero la exposición de las antinomias de la razón pura de Kant nos dice algo más que sólo el hecho de que la razón postula el conocimiento teóricos objetos incondicionados. Como hemos visto, el contenido de las ideas trascendentales consiste en la serie de las condiciones de posibilidad (categorías) según cada una de las categorías. Es decir, prescindiendo de la sensibilidad, las categorías pueden constituir series por medio de la categoría de cantidad, añadiendo siempre un miembro nuevo en la serie de condiciones, ya se trate de la cantidad del mundo, de la serie causal de él o del origen del mismo. En cada uno de los casos es necesaria la constitución de una serie como un retroceso en el tiempo.

Ahora bien, entre la actividad de la razón y la acción de la reflexión trascendental tiene que prevalecer lo que es natural en el comportamiento de la razón. Me parece que, además de la tendencia a la unidad de los conocimientos, lo que parece propio en ambos ejercicios (el de sobrepasar sus límites y el de determinarse en ellos) es la actividad sintética que produce series, cuya posibilidad de unidad e integridad está también siempre presente en la unidad de



apercepción que hace posible la producción de series. De este modo se puede entender que para Kant la razón tiene el comportamiento de la acumulación en la serie, para lo cual parece crucial el grupo categórico de cantidad. Ya que no es posible retroceder en el tiempo la razón crea síntesis imaginativas con la ayuda de las categorías y el uso constante de la categoría de cantidad entendida como unidad y totalidad. Incluso la consideración *a priori* de las formas del espacio y el tiempo implican la categoría de cantidad en el sentido mencionado, ya que, como nos dice Kant, espacio y tiempo deben ser considerados siempre como partes de un espacio y tiempo más grandes al cual pertenecen. Esta noción hace pensar que la incondicionalidad exigida de la razón está basada en la sensibilidad, pero a mi parecer, debido a que el retroceso en el tiempo es imposible (tanto de realizarse como de suponerse [pues ellas sólo proporcionan posibilidad de intuir]) las series incondicionadas deben estar motivadas por la categoría de cantidad, la cual determinaría la idea del mundo como totalidad. La sensibilidad parece que sólo exige a la serie que busca lo incondicionado el añadir siempre otro miembro a dicha serie, pues como condición formal de los fenómenos ella no puede admitir ningún miembro fenoménico como incondicionado.

## Conclusión

La cuestión sobre la naturaleza de la razón en la *KrV* es ambigua. Me parece importante insistir en dicha ambigüedad porque a partir de ella su la teoría epistemológica se configura mediante elementos que poseen valores de opuestos. Según la interpretación de D. Henrich, que aquí sirve de guía, la unidad sistemática de la razón no es una facultad realmente dada de la que se haga uso efectivo necesariamente en la existencia humana. El conocimiento de la naturaleza es planteado por Kant como un proyecto en el que la razón debe imponer sus reglas a aquello que se presenta como externo o ajeno a la mente humana, incluso la existencia humana misma. Aquí la naturaleza de la razón nos indica que la sistematicidad constituye el rasgo racional de las acciones del conocimiento. Las realidades diferenciadas de sujeto/objeto parecen corresponder a la doble noción de la naturaleza sobre la que habla el ensayo presente.

He comenzado en este tercer capítulo por considerar la unidad de la razón como una posible forma de la naturaleza de la razón. Esta cuestión nos remite a pensar en ella como unidad que tiene dos funciones distintas: la de conocer y la de determinar la voluntad para actuar. No me he centrado en la segunda función sino en lo que las filosofas Angelica Nuzzo y Pauline Keingeld refieren como la función común de la razón. A pesar de que la razón tiene usos diferenciados ellos coinciden en el uso de ideas, y, en particular, la presuposición de la idea de que la naturaleza en su totalidad debe constituir un orden sistemático-teleológico. La armonía de la naturaleza de acuerdo a fines constituye una alternativa a la idea de la naturaleza mecánica que expresa el sistema de las reglas del entendimiento proporcionado por la razón en su proceso de autoconocimiento o también llamado autodeterminación. La sistematización de las facultades ocupa como unidad final el conocimiento mismo de la unidad de la naturaleza.

La lectura propuesta en la presente tesis sugiere que el proceso de autodeterminación del entendimiento implica la presuposición de la naturaleza entendida al nivel de un conjunto sistematizable por el principio de causalidad eficiente de fenómenos coexistentes y subsistentes

en la naturaleza. Dicha existencia, como la existencia corpórea total dada en conjunto, sólo puede ser presupuesta. Tal presuposición funciona mediante las reglas del uso del entendimiento de modo que es necesario asumir que lo que se presenta siempre como la realidad efectiva, la cual que nos dice lo que ocurre y lo que no ocurre en un presente dado, es decir, como la piedra de toque de la validez de las categorías mismas en su aplicabilidad efectiva a nuestras intuiciones, sea una fracción o una parte del todo que está ocurriendo y que de alguna manera influye causalmente sobre el fenómeno presente que podemos aprehender. La idea de mundo, en este nivel, se encuentra constituida como aquello que la razón constituye como otro, pero que es condición de la aparición de todos sus conocimientos. El uso regulativo de las ideas expresa este alejamiento de la razón en relación al mundo. La concepción regulativa del uso de ideas aporta materia para pensar a la razón como una facultad independiente de lo que Kant entiende como experiencia efectiva en un nivel primigenio (previo a la sistematización de la naturaleza). Al encontrarse la visión mecanicista de la naturaleza apegada al entendimiento como el objeto de conocimiento de la razón, la razón se aleja de esa concepción de naturaleza mediante la acción inmanente del uso de ideas que se originan en su propia naturaleza. Kant saca las consecuencias de esto argumentando que la presuposición del ideal de la razón debe asumir que la naturaleza tiene que ser sistematizable, aunque el conocimiento que es posible tener de la naturaleza efectiva no nos proporciona fundamento alguno para tal creencia.

La idea de que la naturaleza debe constituirse por leyes teleológicas que hagan de ella un sistema de fines es derivada de la concepción natural de la razón misma, que no es más que el fundamento de su propia determinación como la condición de posibilidad de la naturaleza mecánica. Con ello, sin embargo, la razón, en su deseo de unificarse a sí misma, vuelve su finalidad separarse de la esfera del entendimiento. Concebir la naturaleza como un posible sistema intencional de conocimiento, sin embargo, sugiere que es posible que la naturaleza, más allá de la idea que muestra nuestro entendimiento inmediato, responde a leyes de sistematización que no son dadas ya por el entendimiento. Esta concepción nos permitiría pensar en una noción distinta de 'naturaleza', una noción que ya no esté basada en la homogeneidad mecánica de su causación externa derivada de su carácter corpóreo en el espacio. A pesar de ello he decidido explorar la problemática entre la noción mecanicista del conocimiento y la noción sistemática o teleológica de la naturaleza de la razón misma.

Al ser la naturaleza una mera idea, el proyecto de la primera crítica se presenta como la legislación para la determinación de la naturaleza en la que tenemos experiencia. Sin embargo, al ser la naturaleza inevitablemente sólo una idea, y en consecuencia pueda ser sólo una presuposición para nuestro conocimiento derivada de la negación determinada (es decir, que se hace a partir de la noción de unidad homogénea que la razón suscribe al entendimiento como su campo de trabajo) de lo efectivamente dado en su carácter detallado, es un problema determinar si es ella, la razón, es el fundamento de la determinación de las condiciones de conocimiento o no. Para Kant la respuesta no permite dudas, la posibilidad del conocimiento debe determinarse trascendentalmente, es decir, por parte del sujeto *a priori* por los elementos más generales de la experiencia. Pero como dicho sujeto tampoco se puede considerar como algo dado, de hecho, el proceso de autoconocimiento de la razón teórico-especulativa debe llegar a ser una construcción del sujeto cognoscente, asemejándose así a la construcción de fenómenos en la naturaleza. Pues dicha determinación sería como una de las cualidades de una supuesta unidad perseguida por la reflexión interna. El fundamento sobre el que recae la

posibilidad de dicha determinación no es el sujeto tal, sino el principio de apercepción, al igual que en el caso de la fundamentación de los objetos de la naturaleza material pensada por el entendimiento. Esta interpretación decide rescatar el principio de apercepción como el fundamento de la posibilidad de la determinación de la razón misma en relación necesaria con la posibilidad de experiencia y la experiencia interna misma, pues aunque la idea de la naturaleza va pasando por niveles distintos en la medida que se aleja de la experiencia inmediata y apunta hacia la sistematización del conocimiento, el pensamiento sobre ella siempre tiene que partir de la experiencia y encontrar las limitaciones de su determinación en la realidad limitada de lo fenoménico.

## Bibliografía


- [9] Aristóteles. *Metafísica*. Trad. María Luisa Alía Alberca. Madrid: Alianza, 2017.
- [3] Brehmer, Dieter. «Von der Physis Zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal.» *Zeitschrift für philosophische Forschung*, (1989): 241-246.
- [8] Granados, Zaida Olvera. «Logos e historia en la filosofía de Hegel. Una investigación a la luz de la tradición Herderiana.» *Tesis para optar por el grado de doctorado en filosofía*. México: UNAM, febrero de 2017.
- [4] G. S. Kirk; J. E. Raven. *Los filósofos presocráticos*, parte I. Madrid: Gredos, 1983.
- [13] Guyer, Paul. *Kant*. New York: routledge, 2006.
- . *Kat's system of nature and freedom*. New York: Oxford, 2005.
- [10] Henrich, Dieter. *The unity of reason; essay on Kant's philosophy*. London: Richard Velkley, 1994.
- Herszenbaun, M. (09 de junio de 2020). *Youtube*. Obtenido de Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos: <https://www.youtube.com/watch?v=cFzbEXiyGFE&t=2141s>
- [5] Homero, *Odisea*. Trad. José Manuel Pabón. Barcelona: Gredos, 2019.
- [7] Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Cami. México: Fondo de cultura económica, 2009.
- [1] —. *Natural Science*. Ed. Eric Watkins. Trads. Lewis White Beck, y otros. New York: Cambridge university press, 2012.
- [12] Keingeld, Pauline. «Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason.» *The Review of Metaphysics* (1998): 311-339.
- [2] Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: El Club Diógenes, 2003.
- [11] Nuzzo, Angelica. *Kant and the unity of reason*. United states of america: Purdue University, 2005.
- [6] Platón. *Timeo*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1997.

Ciudad Universitaria a 30 de septiembre de 2021

**ASUNTO:** Voto aprobatorio.

**DRA. DULCE MARÍA ARIAS ATAIDE**  
**DIRECTORA GENERAL DE SERVICIOS ESCOLARES**  
**DE LA UAEM,**  
**P R E S E N T E.**

Los suscritos Catedráticos se dirigen a Usted con el fin de comunicarle que, después de haber revisado la tesis titulada: Dos nociones de 'naturaleza' en *la Crítica de la razón pura* de Kant, que presenta el pasante de la Licenciatura en Filosofía, el C. CASTRO BUSTOS ALAN EMMANUEL, consideramos que reúne los requisitos que exige un trabajo de esta especie, por lo que hacemos saber nuestro **VOTO APROBATORIO**. Teniendo como Directora de tesis a la Dra. Zaida Verónica Olvera Granados.

Nombre	Sinodal	Firma
<b>Dr. Luis Alonso Gerena Carrillo</b>	<b>Presidente</b>	<i>Se anexa firma electrónica</i>
<b>Mtro. Juan Ángel León</b>	<b>1er. Vocal</b>	<i>Se anexa firma electrónica</i>
<b>Mtro. Dexter Gibrán Martín Marban</b>	<b>Secretario</b>	<i>Se anexa firma electrónica</i>
<b>Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa</b>	<b>Suplente</b>	<i>Se anexa firma electrónica</i>
<b>Dra. Zaida Verónica Olvera Granados</b>	<b>Suplente</b>	

Atentamente  
**Por una humanidad culta**  
*Una universidad de excelencia*

**Psic. Akschenka Parada Morán**  
Secretaria Ejecutiva

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**LUIS ALONSO GERENA CARRILLO** | Fecha:2021-10-05 14:50:12 | Firmante

zAXz5l8qMjQgO1UN3HNbbfcGcY8szKICrGNT8GzWldm1BL3Ef4UJGD4Mokx/xnjbbMB36vxaXP99Ap7BtAF28oxOoPN3Ze+mXWpqZxP8CLhRLNPIIKGYvTe6CiPugp0yiU6PQQf  
iciMIQO+ZYIvtsR1DMncuvRGhrWhLy0nNsPdWpFA9FCToinRsqJv5zVk5eBgU3Rg6ZwF3e3saalCf5pAUChsLTVaJoSY6f4D7GYtyWUA+Gpx2f2K5dvjuuUwVto8Dv5N9tKm+Isl  
EY3z9jeMZG4cjeYYp7WCEIFOMekkAMUFUA1+wfubHDXoV+MXMOcSKs+2xv4+0IQcy2rgDQ==

**JUAN ANGEL LEON** | Fecha:2021-10-05 16:01:22 | Firmante

vPYNac3ft2Tv3jKy7UPDydQw7ydcFw+dfEO4PAkQCWs+4onRTsCluHce7kK5/dTQXY1RFU/N7fHwz3aavFE7eyHntgkC+0V1vDVx5jx4sYy6qOlqJLjZajvPfq4tTfGjNkL5gOolzIK  
pabTphcsYPzm6SQo1YYZn2ZALGjjvyLHM4CsGFvvhXzjz0RSm/g0i1yzQLn/G6vl49CbnuTzIzZnNumhH1qLdRGJngddhH7JOFKK5DgAFM+i3D9zrduju11chB1cXOAHleDRHt  
Yk4wcyjxK+6q+Yrx8zof89cOhBGq1LTzLapK7b9BLE67eOafOm/eFnyaOO3w81Cg==

**DEXTER GIBRAN MARTIN MARBAN** | Fecha:2021-10-05 16:09:09 | Firmante

MUePnkHyKltmrV4hHM/4qhKwQzc6YPYXj6xgceUyj76LHjmQ+OBBp1EV1E6P6HAZ3OygvdENMztpoMvn+ortZrtZ7uvRGjJ+qA5K4DzpRXPkqWKtzmdg41AVh7C65BkC8gE4LH  
skM8NbAA0AhrjES2FrSKI9tjTePuGDR8qHzOKKP6AruPGyUIH2IY4I1giG7hgkL5O6FqbJ3JmJiKFQha23MllniaVRE3lItPZGm/S0x1Xgvlv6bT8S5ZZcjVNLp+0CYGfC1X3xK5  
sGw+ZLlopbl8c5xD93K03eqjeiw88hRxRoagGfUdD7HfMiscTNgyNUOvHAZg/9dawCRXIA==

**SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA** | Fecha:2021-10-06 11:57:47 | Firmante

T/5ncoL6COZx+CSh0NYEfZwqhInYDsTIOML33nhoieppKK8AgseGzi2KpHEi7nnGU/FmobCDYTKiBoesTOK7r4YfGr8PT7vHrNeMYIejDtY0XVDQ+0S4ex11kXTRFFdQkdo2xQMH  
LsgRvvjsjLF8795cy3N6aH14rxy3mK3RTAV4e5rIj+hu45V0B0mg9L7HTXuyLTi7H9G/jbwPY6KaReTuexQboHCv+e55iAs2hbZPdm5NxyNMQeJqRT+rLxEcGGQ/eltuilGBVPm  
MpsdjS36QSRLkn2j2jVu0lmy8kZ5T/AAyen9cDOqW1nCXi5Vbl98kHrnZa7xxMFkOG/Qg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o  
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



**HWLtBJ8Nj**

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/RcyMnXUS3Pyw8ZaRVGjuwewAVwA04nMW>



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**AKASCHENKA PARADA MORAN | Fecha:2021-10-07 12:59:49 | Firmante**

mMrmjwuHddosIPgC9moxESAnR84ZkH5+PATPuSS+HTJsh3PQzCMYdNZFITyAZne+Fk3sJX2pn78XndN2QGLq7aZEpcpsWevtG6cigZC/hzd7TW8UoGrdeRRCkAqNti9dB1lF6lh4vQTKalRIYdeWw+OEDVOCn9HAhY/IW2J78gpUSk7e7aTnaspRXilQmkohyTKVSBbw+CKYdvNUXtw8OUZql5upSo7yoUjmSYnE87GGXNL9rWcrNdD3rNtcgqkiBY/9G32oYxrOmThiVFNPajbGJnlPtQZBOt81mWxiV5tqT5/wjDZR/9Qt+wwh2XECdy9pki10VLzvutD4oA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[OtvirAL9m](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/6Q2oXZOVq93q4ZOPBqng05DqwAW0T6mC>

