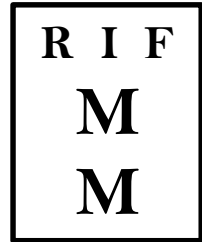


TRADUCCIÓN

El uso regulativo de las ideas de la razón
The Regulative Use of the Ideas of Reason

Edward Caird (1835-1908)



Traducción de

Héctor Muñoz & Arnaldo Ponce^Φ

P.U. Católica de Valparaíso / U. de Valparaíso, Chile

Recepción: 18.10.2013 Aceptado: 09.03.2014

Función de las ideas de razón en relación con la experiencia¹

En varias partes de la *Dialéctica*, y particularmente en la discusión de las Antinomias, Kant señala que las Ideas de razón, aunque no nos dan conocimiento de las cosas en sí, tienen, sin embargo, una importante función en relación con la experiencia. Pero, en una sección especial, al cierre, él se esfuerza en poner esta verdad de una manera más clara y en determinar más precisamente el oficio de la razón en la producción y organización del conocimiento empírico. A esta sección, que resume brevemente la lección general de la *Crítica*, debemos ahora dedicar un poco de atención.

Kant comienza diciendo que “todo lo que está fundado en la propia naturaleza de nuestras capacidades mentales, debe tener un significado y propósito que esté en armonía con el propio uso de estas capacidades” (A642/B670).² Y la razón con sus ideas no puede ser una excepción a esta regla. Ahora, la razón, como hemos visto, nunca trata directamente con objetos en tanto son dados en la intuición, sino sólo indirectamente en tanto son determinados por el entendimiento. Su única función es dar dirección y unidad sistemática al trabajo

^Φ Héctor Muñoz Valdés es Profesor de Filosofía, y alumno del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, beneficiario de la Beca Postgrado PUCV, 2013. Áreas de investigación: Filosofía Moderna, Filosofía Crítica de Kant. Contacto: hectormunozvaldes@gmail.com

Arnaldo Ponce Andaur es Profesor de Filosofía, e investigador del Centro de Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, de la Universidad de Valparaíso. Áreas de investigación: Epistemología, Filosofía de las ciencias, Filosofía Moderna. Contacto: ap.andaur@gmail.com

¹ La traducción corresponde al capítulo 14 del libro *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* de Edward Caird, volumen II, pp. 130-42, New York, Macmillan and Co. 1889. [N. T.]

² Las referencias a la *Crítica de la razón pura* serán dadas, de acuerdo con la práctica usual, en el formato estándar A/B según la *Akademieausgabe* de las obras de Kant. [N. T.]

del entendimiento. Lleva consigo un ideal de unidad en la totalidad, de totalidad en la unidad, que ella busca realizar en el conocimiento. Pero las únicas armas que puede usar para este propósito son concepciones e intuiciones. La gran meta del Criticismo, por lo tanto, es prevenirnos de confundir esta idea, la cual es meramente un principio para la *organización* de la experiencia, por un objeto real más allá de la experiencia. “Las ideas trascendentales no tienen uso constitutivo, sino sólo regulativo; en otras palabras, su uso es dirigir todas las operaciones del entendimiento a un cierto fin, en el cual todas las reglas del entendimiento se concentran como su punto de unión. Este punto es, en efecto, una mera idea, o *focus imaginarius*, puesto que ésta está más allá de la esfera de la experiencia, y las concepciones del entendimiento no encuentran su fuente en ella; sin embargo, sirve para dar a aquellas concepciones la más grande unidad posible combinada con la más extendida aplicación” (A644/B672). Esto será visto más claramente si consideramos las diferentes formas en que esta idea se nos presenta.

El principio de homogeneidad

Ahora bien, en primer lugar, todas nuestras investigaciones empíricas son estimuladas y dirigidas por la búsqueda de unidad. La regla lógica, *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, parece, en efecto, al comienzo, ser un mero principio de economía o concisión; pero cuando consideramos las cosas más detalladamente, encontramos que hay un principio trascendental de razón que la subyace. Por la misma naturaleza de nuestra inteligencia, diferencia y multiplicidad son un problema para nosotros; y todos nuestros intentos de explicar los fenómenos tienen relación con una unidad asumida o proyectada del principio bajo ellos, sin importar cuán poco podamos ser capaces de determinar la naturaleza de esta unidad en casos particulares. Por ello es que en psicología no podemos nunca satisfacernos a nosotros mismos con la referencia de las distintas actividades del pensamiento a tantas diferentes facultades, sino que somos siempre conducidos a buscar alguna capacidad fundamental de la cual estas supuestas facultades no son sino las diferentes formas o manifestaciones. Por ello es que también en física y química debemos incluso buscar algún elemento o fuerza fundamental, que subyace y explica la diferencia de sustancias y la variedad de sus cambios. Poniendo este ideal ante nosotros, la razón no supone por adelantado, pues ella no determina qué tipo o grado de unidad debe ser encontrada en la experiencia. Pero ciertamente nos *ordena* buscar unidad, y del deber que de esta manera nos impone, no puede librarnos jamás ninguna cantidad de infructífero esfuerzo. Dependiente, como nuestra razón es, de la experiencia, para todos los materiales con que trata, no puede pretender llegar a algún resultado por su propia energía pura; no obstante, por otro lado, no puede nunca admitir que en toda la patente diversidad de la naturaleza haya alguna diferencia absoluta e insoluble de principio, sin importar cuán poco ésta pueda ser capaz de decir cuál es la naturaleza del único principio en pos del cual ésta busca. Renunciar a la búsqueda de unidad sería para la razón renunciar a sí misma.

El principio de especificación

Pero, en segundo lugar, la tendencia a la generalización y a la identidad es equilibrada por otra tendencia a la especificación y la distinción. Esta segunda tendencia es necesaria a fin de revisar esta ligereza y superficialidad del pensamiento que prematuramente toma una unidad genérica vacía y abstracta, sin haber considerado la multiplicidad de especies e individuos incluidos bajo ella. Y si la primera, que podemos llamar la tendencia idealista, es necesaria para incitar al hombre a la explicación de la naturaleza, la última, que puede ser designada la tendencia empírica, es necesaria para prevenir que los hechos sean explicados totalmente, y para hacer resaltar la diversidad que a menudo subyace a la identidad superficial de las cosas llamadas por un solo nombre. Los lógicos, en consecuencia, están habituados a establecer la regla de que *Entium varietates non temere esse minuendas*. Pero “esta ley lógica también sería sin significado o aplicación, si no descansara sobre un principio trascendental de especificación, un principio que, en efecto, no implica la afirmación de una infinitud efectiva de diferencia en los objetos de nuestro conocimiento,... pero que, sin embargo, coloca sobre nuestro entendimiento la obligación de buscar bajo cada especie, especies más bajas, bajo cada diferencia, aún más finos puntos de distinción” (A656/B684). Y la deducción o justificación de este principio es simplemente esto: que la concepción no puede nunca agotar la intuición, aunque debe continuamente esforzarse en hacerlo. No podemos nunca definir lo individual; pero lo individual es el fin que en toda definición nos esforzamos en alcanzar. “El conocimiento de los fenómenos en su completa determinación (que es posible sólo a través del entendimiento) demanda un progreso sin fin en la especificación de nuestra concepción de ellos; y en este progreso las diferencias siempre permanecen detrás, diferencias de las cuales, al definir las especies, y aún más el género, estamos obligados a abstraer.” El objeto individual de la intuición, semejante a la forma de la intuición, tiene siempre un ‘principio de infinitud’ en él; y tal como no podemos nunca admitir que alguna división del espacio es final, es decir, es una división en unidades indivisibles, de este modo no podemos nunca admitir que por algún número de determinaciones cualitativas, el contenido completo de alguna cosa individual pueda ser agotado.

El principio de afinidad

Por último, para completar la unidad sistemática, debemos agregar a estas dos leyes la ley de *afinidad*. Esta ley nos ordena evitar todos los saltos violentos, igualmente que en la especificación y la generalización, y a unir sin ningún quiebre de continuidad la unidad más alta con la diferencia más baja. Como no podemos nunca admitir que haya alguna diferencia genérica que no pueda ser circunscrita en una unidad más alta, ni, por otro lado, que haya alguna *infima species* que no pueda ser dividida más allá, de este modo, no podemos admitir alguna transición inmediata desde la una a la otra. Es una regla lógica buscar siempre enlaces de conexión o pasos intermedios, por los cuales el camino de integración o diferenciación pueda ser hecho más suave y fácil. Y esta regla lógica también descansa sobre un principio trascendental, que, aunque no derivado de la experiencia, nos guía en la investigación de todos los objetos empíricos. Como una cuestión de hecho, en efecto, a menudo

encontramos quiebres en la cadena de especies naturales, que nuestra experiencia no nos permite llenar; pero no podemos admitir tales *lacunae* como finales, y estamos obligados por el mandato de la razón a buscar un orden o escala continua de formas que las unirán todas juntas en un solo sistema y exhibirán el lugar de cada una en relación con todo el resto.

Relación de los tres principios

“Si ponemos estos tres principios en el orden de su aplicación empírica, debemos comenzar con la *multiplicidad*, pasamos a la *afinidad*, y terminamos con la *unidad*. La razón presupone el conocimiento empírico del entendimiento, que es inmediatamente aplicado a la experiencia, y busca dar unidad a este conocimiento por medio de ideas que van lejos, más allá de la experiencia. Ahora, la afinidad de lo múltiple (como aquello que, a pesar de sus diferencias, cae bajo un principio de unidad), no refiere solamente a las cosas de la experiencia, sino que, más aún, a sus cualidades y fuerzas. Así, por ejemplo, por una primera aproximación de la experiencia, determinamos las órbitas de los planetas como circulares; y cuando, por observación subsiguiente, discernimos movimientos inconsistentes con una órbita circular, procedemos (de acuerdo al principio de afinidad) a inventar suposiciones que impliquen la variación continua de la forma circular a través de un número infinito de grados para la forma que corresponde a cada una de aquellas órbitas. En otras palabras, nosotros suponemos que los planetas se aproximarán, más o menos, en sus órbitas a un círculo, y así, nosotros llegamos a la idea de una elipse. Las trayectorias de los cometas son aún más excéntricas, en tanto ellas, hasta donde nuestra observación llega, no vuelven sobre su propio curso: pero incluso a aquéllas las traemos dentro de la esfera del mismo género, suponiendo que su órbita es parabólica; pues una parábola es sólo una elipse con el eje principal alargado *ad infinitum*. Así, guiados por el principio de afinidad, nosotros mantenemos agarrada, en nuestras observaciones, una unidad genérica bajo todas las diferencias de órbita; y por ello es que, a la postre, nosotros somos capaces de rastrear todos los diversos movimientos hasta una causa común de todas las leyes especiales del movimiento, a saber, la gravitación. Y desde este punto, de nuevo, extendemos nuestras conquistas a todos los movimientos sin importar cuáles sean, y nos esforzamos en explicar por el mismo principio todas sus variaciones y aparentes desviaciones de aquella regla” (A662/B690).

Estos principios no nos permiten conocer directamente objetos, sino sólo organizar nuestra experiencia.

Los tres principios de *homogeneidad*, *especificación*, y de *continuidad* o *afinidad*, como es ahora suficientemente evidente, tienen una posición peculiar en nuestra constitución intelectual. Su uso y valor es que ellos nos permiten organizar nuestra experiencia; mientras que, por otro lado, la experiencia no podría existir excepto en el esfuerzo de realizarlos. Sin embargo, *en la experiencia*, ellos no pueden ser realizados. “El uso empírico de la razón

está en una relación asintótica con estas ideas, es decir, puede aproximarse a ellas, pero no puede nunca alcanzarlas.” Ni en la experiencia ni *más allá* de la experiencia tienen estas ideas un valor objetivo o constitutivo: -no lo tiene *más allá* de la experiencia, pues cuando nosotros abstraemos de la experiencia, abstraemos, al mismo tiempo, de todas las condiciones del entendimiento y del sentido, bajo las cuales únicamente podemos determinar un objeto como tal; y tampoco en la experiencia, porque una unidad absoluta, una completa totalidad de diferencia, y una perfecta continuidad de unidad y diferencia, son todas igualmente imposibles como objetos de experiencia. Permanece, por consiguiente, que estos principios deben ser considerados como puramente *regulativos*, y que si nosotros los referimos a objetos, estos objetos deben ser considerados como de un carácter puramente ideal. Para poner la misma cosa de otro modo, es útil, y, en efecto, necesario para el desarrollo de la experiencia, que nosotros debamos proceder *como si* las ideas de razón fueran ideas de objetos. No podemos, en efecto, propiamente hablando, esquematizarlas y sujetarlas a determinación por las categorías; pues no puede haber esquema de lo incondicionado. No obstante, podemos pensar acerca de un *maximum* de homogeneidad, especificación, o afinidad; y esto es, hasta aquí, análogo a un esquema, de tal manera que podemos aplicar las categorías a éste. Sin embargo, debemos siempre recordar que este proceso es ilegítimo, si lo consideramos como determinando objetos para estas ideas; y legítimo sólo en tanto nos pone en la actitud correcta de la mente para determinar *otros objetos*, a saber, los objetos de experiencia. Las ideas de razón, por lo tanto, forman “meramente el fundamento problemático de la conexión que la mente introduce entre los fenómenos del mundo sensible,” y en su aplicación la razón está “ocupada, no con cualquier objeto, sino consigo misma.”

Su relación con las tres ideas de razón

Ahora, los objetos que la razón, por medio de sus ideas, es capaz supuestamente de determinar, son el *alma*, el *mundo*, y *Dios*; y nuestro propósito ha sido examinar a éstos en los capítulos previos de la *Dialéctica*. Hemos visto la futilidad de las tres supuestas ciencias de la psicología, cosmología, y teología racionales. Hemos visto que las ideas trascendentales no nos permiten determinar ningún objeto *real*. Sin embargo, esto no nos impide reconocer su valor en tanto ellas ponen ante nosotros objetos ideales, y así, en tanto nos permiten “producir unidad sistemática en el empleo empírico de nuestra inteligencia.” Nosotros no podemos determinar el alma como una unidad auto-idéntica pura; pero esto no hace que sea menos necesario “conectar todos los fenómenos, todas las acciones y sentimientos presentados a nosotros en la experiencia interna, *como si* el alma fuera una sustancia simple, que mantiene (a través de la vida al menos) su identidad personal, aunque sus estados estén constantemente cambiando.” No podemos determinar el mundo de la experiencia como un todo infinito; no, muchas cosas nos hacen considerarlo como realmente dependiente y finito; pero esto no hace que sea menos necesario, en la explicación de los fenómenos dados de la experiencia interna o externa, perseguirlos hasta el final de

condición a condición, “*como si* ellos pertenecieran a una cadena que fuera en sí infinita.” No podemos determinar a Dios como una inteligencia absoluta; pero esto no hace que sea menos necesario “considerar la conexión completa de la experiencia posible como si formara un absoluto, pero, al mismo tiempo, una unidad condicionada y puramente dependiente, y no obstante, al mismo tiempo, como si la suma de todos los fenómenos tuviese su fundamento más alto, sumamente suficiente en una razón auto-subsistente, incondicionada y creativa” (A672/B700). Pues es por poner ante sí tal objeto ideal, y por tratar a todos los fenómenos del mundo de la experiencia ‘como si ellos extrajeran su origen de tal arquetipo,’ que la razón es capaz de dar la más grande unidad, extensión, y sistema a nuestro conocimiento empírico. Sin embargo, debemos distinguir más cuidadosamente entre la suposición problemática de la existencia de estos objetos, con vistas a la organización de nuestra experiencia, y la simple afirmación de su realidad. “Yo puedo tener fundamentos suficientes para asumir, en un punto de vista relativo (*suppositio relativa*), lo que no tengo derecho a asumir absolutamente (*suppositio absoluta*)” (A676/B704). La conciencia de los límites de la experiencia acompaña, e implica, la conciencia de aquello que está más allá de la experiencia; y no podemos realmente aprender el significado de lo fenomenal sin pensarlo como estando en relación con lo noumenal. Pero, cuando intentamos determinar esta relación, podemos únicamente representarla por medio de analogías que tomamos prestadas de las relaciones que los objetos empíricos tienen unos con otros. Estamos obligados a concebir la relación de la mente con sus estados sobre la *analogía* de la relación de una sustancia con sus accidentes; estamos obligados a concebir la relación del mundo fenomenal con el mundo noumenal, sobre la *analogía* de la relación de una causa fenomenal con su efecto; y cuando intentamos concebir el mundo finito entero en relación con la unidad que le da conexión sistemática, no tenemos otra *analogía* por la cual representar esta relación, que aquella que es derivada de la relación de un ser inteligente con los efectos que él produce, cuando él subordina todas sus acciones a una única idea o propósito. Al mismo tiempo, mientras que debemos usar tales analogías, debemos siempre ser conscientes de que ellas no son nada más que analogías. “Por ejemplo, debe sernos perfectamente indiferente si es afirmado que la sabiduría divina ha dispuesto todas las cosas en conformidad con sus propósitos más altos; o que la idea de sabiduría suprema es un principio regulativo en la investigación de la naturaleza, y al mismo tiempo, un principio que da unidad conforme a fin y sistemática a la naturaleza según leyes generales, incluso en aquellos casos en que no somos capaces de detectar alguna manifestación de aquella unidad. En otras palabras, debe ser muy indiferente para nosotros que digamos: Dios en su sabiduría ha deseado que esto sea así, o la naturaleza lo ha dispuesto sabiamente” (A676/B704). Para resumir el asunto entero en una palabra, las ideas de razón son ‘heurísticas, no ostensivas’: nos permiten preguntar una cuestión, no dar la respuesta. Adoptar alguna otra perspectiva, y suponer que, por medio de las Ideas trascendentales, podemos tener conocimiento de objetos reales, es hacer dormir a la razón, o volver su actividad en una dirección errónea.

Ignava ratio y perversa ratio

El dogmático que piensa que por especulación pura *a priori* es capaz de demostrar la unidad e inmaterialidad del alma o el origen de todas las cosas en una inteligencia suprema, es muy propenso a perder todo interés en la búsqueda empírica dentro de aquellos fenómenos de la vida interna o de la externa, a través de los cuales únicamente el alma y Dios son revelados a nuestro conocimiento. O, si él se interesa en ambas cosas, no es con vistas a interrogar a la experiencia según los principios *a priori* de la inteligencia, sino más bien con vistas a distorsionar los hechos empíricos hasta que ellos correspondan a los resultados de sus razonamientos *a priori*. Por el sistema externo de teleología, que él de este modo impone sobre la naturaleza, él se previene a sí mismo de descubrir la naturaleza real de su unidad, y su argumento completo es un círculo vicioso, que asume la misma cosa que profesa probar. A fin de derribar tales teorías artificiales es sólo necesario señalar que la idea de causalidad final -la idea de la naturaleza como un sistema ordenado por una inteligencia suprema- aunque inevitablemente brota de la relación de la mente con su objeto, y aunque apunta a la verdadera meta de la ciencia -la única meta en que el pensamiento puede encontrar una satisfacción última- es meramente una idea. La materia a la que esta idea tiene que ser aplicada está, de este modo, lejos de tener alguna relación necesaria con la idea, de tal manera que no podemos estar seguros de su realización incluso en una instancia singular, sin importar cuán manifiestamente esta instancia pueda presentar las características de propósito. Pues no es seguro argumentar que porque un propósito es realizado en ciertos fenómenos, por consiguiente, los fenómenos existieron para realizarlo. Todo lo que podemos decir es que desde la naturaleza de la inteligencia, ésta es la meta y fin natural de todos sus esfuerzos en pos del conocimiento. “La más grande unidad sistemática, y en consecuencia la unidad teleológica de todas las cosas, es la idea sobre la cual está basada el más extenso uso de la razón humana.”

Los tres puntos de crítica en relación con las ideas de razón.

En esta última sección de la *Dialéctica*, Kant expresa, quizás con más concreción y completud que en cualquier otra parte, su peculiar perspectiva de la posición de la razón en relación con el conocimiento o experiencia. Muy pocos, si hay alguno, de los sucesores de Kant han preservado este balance exacto entre la confianza y desconfianza de la razón, que es característico de la *Crítica*, y que constituye su principal dificultad. Casi todo escritor subsiguiente, quien no ha ido más allá de Kant en la dirección del Idealismo, ha echado mano de una mucho más simple combinación de escepticismo y empirismo, y ha tratado las Ideas de razón como meras *Idola*, que están entre la mente y la verdad. Pero Kant pone igual peso sobre estos tres puntos; primero, sobre la necesidad de las Ideas para dirigir y sistematizar la experiencia; segundo, sobre su inutilidad para determinar la naturaleza de las cosas en sí mismas; y por último, sobre la inadecuación de la experiencia para su realización. Especialmente en esta sección, que contiene el resultado final de la *Dialéctica*, Kant es solícito en mantenerse él mismo en el exacto filo de la navaja de la ortodoxia crítica; y él

casi nunca menciona uno de estos puntos sin modificar inmediatamente su enunciación por una referencia a los otros dos.

El tercer principio es una síntesis imperfecta de los otros dos.

En el punto que ahora hemos alcanzado, un poco más necesita ser dicho en ilustración o crítica de los tres principios de homogeneidad, especificación, y afinidad. El primer principio, esto es obvio, expresa la necesidad para la experiencia de la unidad pura del pensamiento; el segundo expresa la igual necesidad de lo múltiple de la intuición; mientras que el tercero expresa la necesidad de una combinación de estos dos elementos a pesar de su oposición esencial. Ninguna experiencia es posible, a menos que ambos estén presentes, sin embargo su síntesis perfecta es imposible. Por lo tanto (1) como no puede haber concepción sin intuición, es imposible determinar incluso el sujeto pensante, mucho menos cualquier otro objeto, como una unidad pura o absoluta. Y (2) como no puede haber intuición sin concepción, es igualmente imposible determinar el mundo de los objetos como una diversidad completa o absoluta. Por último, mientras que la experiencia no es nada sino la búsqueda de la unidad de la inteligencia a través de toda la multiplicidad o diversidad del mundo de la experiencia, es una búsqueda de aquello que, desde la propia naturaleza de la experiencia, no puede nunca ser encontrado. La experiencia es, de este modo, una unidad de elementos o factores, los cuales, unos a otros, perennemente se atraen y repelen. Ninguna experiencia podría existir excepto a través de su síntesis; no obstante, esta síntesis es ejecutada sólo en una serie infinita de aproximaciones a un ideal, que es incapaz de realización.

La única dificultad al entender el significado de Kant en este punto, es una que surge del hecho de que él no traza muy claramente la conexión de los tres principios de homogeneidad, especificación y afinidad con las tres ideas de alma, mundo, y Dios. El principio de afinidad, o continuidad, en efecto, parece, en primer término, sugerir a Kant sólo la concepción cuantitativa de una serie de etapas intermedias, un *continuum formarum*, por el cual la escala completa del ser, desde el género más alto a las especies más bajas, podría ser llenado. Sin embargo, debemos recordar que la tendencia a buscar enlaces intermedios es sólo una forma de la necesidad general de la inteligencia, de buscar su propia unidad en todos sus objetos. Cuando esto es entendido, llega a ser obvio que la explicación teleológica del universo es sólo una manifestación más alta del principio de afinidad. Kant aquí no identifica la idea teleológica con la idea de un entendimiento intuitivo, que en la *Crítica del juicio* es considerado como su equivalente. Pero esta identificación está implicada en su afirmación de que el fin de la inteligencia suprema no puede ser nada sino la “realización de sus propias ideas de unidad y armonía”; es decir, de sí misma. El resultado de todo el argumento es, por lo tanto, que la idea de un entendimiento intuitivo es el *Ideal* necesario de toda inteligencia, la meta de toda ciencia: aunque, desde la naturaleza del caso, la *realidad* de la experiencia no pueda nunca corresponderle.

El último punto al que nos lleva la Crítica.

La última decisión, por consiguiente, en cuanto a la verdad de la kantiana *Crítica de la razón pura*, debe girar en torno a la oposición de intuición y concepción, como factores que recíprocamente se implican, y sin embargo se excluyen, uno a otro. Si el pensamiento al constituir el conocimiento o la experiencia tiene que tratar con algo ajeno a sí mismo, algo de un carácter esencialmente diferente del pensamiento puro, no parece haber escape de la paradoja kantiana. El conocimiento, en tal caso, debe implicar a la vez la afirmación y la negación de la unidad del pensamiento; debe ser un continuo esfuerzo en pos de la solución de un problema insoluble. Puede, en efecto, como sostiene Kant, solucionar por el camino muchos otros problemas; pero *su propio problema*, el problema que está implicado en la misma idea del conocimiento, no puede solucionarlo. Es un médico que puede sanar las heridas de todos excepto las suyas. La respuesta de la experiencia no tiene relación directa con la pregunta del pensamiento, aunque sin la pregunta del pensamiento, no habría respuesta de la experiencia. Cuando hay algo inconmensurable en dos términos cuantitativos, que tienen que ser puestos en relación uno con otro, el único resultado posible es una serie infinita; y, por razones similares, la combinación de pensamiento e intuición en la experiencia no puede nunca dar una respuesta final desde el punto de vista del pensamiento.

Relación de su problema con los problemas de las Críticas de la razón práctica y del juicio.

Pero, aunque esto es verdadero, tenemos que recordar que la *Crítica de la razón pura*, después de todo, es sólo la primera etapa en el proceso del pensamiento de Kant, y que su principal valor es preparar el camino para la segunda etapa que está contenida en la *Crítica de la razón práctica*. Si Kant niega que sea posible el conocimiento de los objetos de las Ideas de razón, es sólo para hacer espacio a la fe. Podemos *pensar* lo noumenal, y podemos *creer* en ello, aunque podamos *conocer* sólo lo fenomenal. Y esta exclusión de conocimiento, si, por una parte, significa la limitación de nuestra inteligencia, como capaz sólo de entender aquello que es dado a ella a través del sentido, por otra parte, apunta a la infinitud de nuestra naturaleza, como sujetos que son conscientes de sí mismos, y que, en cuanto conscientes, no están sujetos a las limitaciones que ellos imponen sobre todos los objetos que ellos conocen. La limitación del conocimiento a los fenómenos es así la liberación de los noumenos, y especialmente del sujeto noumenal, de las condiciones a las cuales todos los objetos fenomenales están sujetos. La experiencia no es un círculo cerrado; pues los mismos principios sobre los cuales descansa apuntan a algo que no está incluido dentro de ella; y junto al ámbito de la naturaleza y la necesidad, o más bien como una contraparte opuesta a este ámbito, Kant enseguida procede a establecer el ámbito de la moralidad y la libertad. E incluso esta perspectiva dualista del mundo, por la cual la vida teórica y la vida práctica son puestas en abstracta oposición una a otra, no es la última palabra de Kant. Pues, en la *Crítica del juicio*, él nuevamente intenta reunir las dos esferas de existencia, que hasta ahora él había hecho su principal meta separar y oponer. Usando una forma de

expresión tomada prestada del mismo Kant, podríamos decir que la *Crítica de la razón pura* es sólo la primera premisa en el gran silogismo kantiano, para el cual la segunda premisa es proporcionada en la *Crítica de la razón práctica*; y que más allá de ambas tenemos que mirar hacia adelante a la *Crítica del juicio* como la conclusión, en que Kant intenta reunir las premisas aparentemente antitéticas, las ideas de naturaleza y espíritu, de necesidad y libertad.

Es al segundo de estos grandes movimientos del pensamiento de Kant que debemos ahora dirigir nuestra atención.