

## *Razón y sistema en la dialéctica trascendental*

El tema de la razón podría ser considerado como el tema central y como el *leit motiv* de todo el período crítico kantiano, muy especialmente de las obras que llevan la palabra «razón» en el título.

Kant tuvo que hacer una crítica de la razón, porque la razón había entrado en crisis, igual que tuvo que someter a crítica toda la estructura del conocer, porque, desde una consideración filosófica, el edificio del conocer se agrietaba por todas partes. Ahora bien, someter a crítica la razón, según la etimología derivada del *κρίνειν*, era formular juicio y tomar decisión sobre la razón: sobre lo que es, sobre cómo funciona y sobre el valor de sus resultados. Si se entiende la razón no en su sentido restrictivo y técnico, sino como abarcadora de todas las facultades cognoscitivas, entonces ya se han formulado sobre ella importantes decisiones críticas en las primeras partes de la *KrV*. Sobre esas decisiones, la historia ha pronunciado mayoritariamente un dictamen positivo. En cambio, si se entiende la razón en sentido técnico y restringido, es decir, como distinta del entendimiento, entonces los juicios sobre las decisiones que, respecto de tal razón, se formulan en la *Dialéctica Trascendental* tienen con frecuencia más de negativo que de positivo. Esta descalificación de la razón en sentido técnico nos parece un tópico injustificado. Por el contrario, pensamos que toda la *KrV* apunta, inevitablemente, hacia la razón y hacia sus temas o problemas, haciéndose posible su genuina comprensión sólo desde ellos.

Pues bien, uno de los aspectos que confiere una insoslayable importancia a la razón es el ser la responsable del *sistema*, sistema que sólo se hace posible porque la razón genera y estructura desde sí misma un *ordo rationalis*. *Sistema* y *ordo rationalis* son insepara-

bles. El *ordo rationalis* nos debe descubrir cómo racionaliza la razón y el sistema será la expresión de los resultados de ese *ordo rationalis*.

La filosofía había sentido casi siempre una fuerte atracción hacia la justificación de un *ordo rationalis* y hacia su expresión en un sistema. Sin embargo, esta atracción había hecho crisis en buena medida en la Ilustración. Ahora bien, aunque Kant es un ilustrado, no comparte todas las tesis de los ilustrados. En nuestro caso concreto, para muchos ilustrados había que dejar de lado los propósitos sistemáticos de la filosofía del XVII. Basta reparar en que los pensadores del XVIII gustan de escribir «ensayos», que, filosóficamente hablando, son la antítesis del sistema, al menos programáticamente. Y decimos «programáticamente», porque, con frecuencia, detrás del «ensayo» se agazapa el sistema, de lo que son buen ejemplo los empiristas ingleses. Acaso ello se deba a que no cabe una seria filosofía sin una cierta cobertura sistemática. Un análisis filosófico, por parcial que parezca, remite inevitablemente a un contexto comprensivo, que, si no es un sistema, guarda con él estrecho parentesco.

Kant es y actúa como un pensador sistemático, y el sistema es competencia de la razón. Cumplir esta función no le resulta nada fácil a la razón, debido a la mancuerna y finitud de la razón humana. Acaso por ello la racionalización de la razón no pase de ser incoativa y el sistema consecuente no puede alcanzar un cierre definitivo desde el *ordo rationalis* de la razón humana.

La realidad es que nuestra razón es como un punto rodeado de tinieblas. Kant gusta de considerar a la razón como una esfera, cuyas medidas y, por tanto, cuyos límites pueden determinarse con seguridad<sup>1</sup>. El ámbito de seguridad de la razón está circunscrito por la superficie de la esfera. Pero aun dentro de esos límites, la racionalización que la razón puede llevar a cabo es posible que, para los exigentes, deje mucho que desear. Nosotros no vamos a asomarnos más que a un aspecto de esa racionalización: la sistematicidad resultante del *ordo rationalis* propio de la razón humana, según Kant la entiende.

### El «*ordo rationalis*»

*Ordo rationalis* y sistema guardan o pueden guardar entre sí tantas relaciones de semejanza, que su identificación puede ser defendida. Sin embargo; en orden a nuestro propósito, vamos a distin-

<sup>1</sup> A 762, B 790; *Proleg.*, Vorr., p. 263.

guirlos. Mientras la sistematicidad tiene que ver preferentemente con la cientificidad de un conjunto de conocimientos que, para merecer ser llamados científicos, han de superar la dispersión dentro de la unidad del sistema que los cohesiona y vincula, por el contrario, el *ordo rationalis* se refiere a un nivel del conocer que se caracteriza no sólo por ser integrador, al menos en cierta medida, de la totalidad de nuestros conocimientos, sino porque el núcleo del *ordo rationalis* está constituido por un número de conocimientos relativamente exiguo, que tienen, respecto de los demás, una función ordenadora y fundante. Desde esta perspectiva, el *ordo rationalis* se opone, como nivel, al orden o nivel sensoperceptual; pero se opone todavía más a la falta de jerarquía de nuestros conocimientos, porque el *ordo rationalis* exige esa jerarquía y exige ser el nivel rector y estructurador de la jerarquía.

La mente humana es estructurada y estructurante. Esto en el ámbito del conocimiento se traduce en la necesidad de que nuestros conocimientos estén estructurados y de que haya un conjunto de conocimientos, de principios o de ideas, que asuman la función estructuradora. Este es el papel del *ordo rationalis*. Sin él, si se nos permite la expresión, incurriríamos en la esquizofrenia cognoscitiva.

Toda filosofía importante o todo gran filósofo ha contado con y ha hecho funcionar su particular *ordo rationalis*: en Platón sería su *cosmos noetós*; en Aristóteles, sus principios del ser y del conocer; en Descartes, las certezas fundamentales que vertebran la génesis y desarrollo del sistema, etc. Todo conocimiento ha de adquirir su significación desde y por estos elementos constitutivos del *ordo rationalis*, ya que ellos son la ἀρχή como principio y fundamento, de los conocimientos, lo cual no quiere decir que sean su comienzo cronológico o genético, ya que en esta función resulta casi siempre insustituible la experiencia. Lo curioso está en que cuando, como en algunos empiristas, se quiso convertir a la experiencia en el *ordo rationalis*, atribuyéndole competencias que la rebasaban, se hizo inevitable un cierto escepticismo.

Kant es uno de los autores en los que se presenta con más claridad la exigencia y consecuente presencia de un *ordo rationalis* como superior e integrador de todo conocimiento. Toda la *Dialéctica Trascendental* es la constitución y vertebración de un *ordo rationalis*, como distinto y superior al conocer, orden vertebrado alrededor de las tres ideas fundamentales —que no únicas— de la razón: yo, mundo y Dios. Y no olvidemos que sólo porque existe ese *ordo rationalis* y porque contamos con esas ideas, será posible la elevación del conocer objetivo y del pensar racional a la categoría de sistema bajo la rectoría de la razón. Sólo con el *ordo rationalis* se supera definitiva-

mente, el estadio de rapsoda para merecer llamarse filósofo, en cuanto el filósofo es el legislador de la razón<sup>2</sup>.

¿Qué será, pues, para Kant el *ordo rationalis*? Nos parece que se puede responder a esta pregunta acudiendo a la comparación de la razón pura, en cuanto abarca los conocimientos no-empíricos, con la absoluta determinación de una esfera, según hemos apuntado. En virtud de ello, los conocimientos de la razón pura están en total interdependencia e interrelación, de tal suerte que cualquier modificación en uno repercute en los demás, y el valor o uso de cada parte o elemento está en función de la relación que guarda con todos los que componen la razón. Es —nos dice Kant— como la estructura de un cuerpo orgánico en el que el fin de cada miembro ha de ser entendido a partir de la comprensión global del todo<sup>3</sup>.

Así, pues, el *ordo rationalis* es un todo articulado. Por ser tal, se hace preciso examinar y conocer sus músculos y articulaciones, buscando los centros orgánicos rectores de los unos y de las otras. Ésos centros rectores para el dinamismo total del pensar-conocer del hombre están en la razón pura, en sus ideas, en sus principios y sus máximas, en sus intereses. Sólo desde la atalaya de esa centralidad de la razón pura se gana la perspectiva que sitúa y hace comprensible todo otro nivel distinto y jerárquicamente inferior a la razón.

Como *ordo rationalis*, lo fundamental es que se trata de un *orden*, y de un orden que es competencia de la razón. Nada ni nadie se lo impone, sino que ella se lo da, porque de ella nace, porque resulta de la puesta en juego de los elementos, por ejemplo, de las ideas, con que naturalmente cuenta la razón. Por eso ella lo establece, ella lo estructura y ella y sólo ella lo justifica.

Pero no se trata de un orden que se reduzca a un puro juego de la razón consigo misma, ya que ello sería afirmar que el *ordo rationalis* es un orden del puro pensar que deja fuera de sí el conocer y, en consecuencia, la objetividad. No, el *ordo rationalis* ha de asumir y ha de subordinar a sí el conocer objetivo, o, si queremos hablar de otra manera, la experiencia objetiva. Como «todo orgánico» y articulado, debe integrar cuanto acontece en y resulta del dinamismo trascendental. En este sentido, el uso empírico del entendimiento viene determinado y limitado por el orden que la razón impone. Y si cada experiencia particular es sólo una parte del ámbito total de la esfera de la razón, resultará que «el todo absoluto de toda la experiencia posible no es experiencia alguna», sino que se convierte en un problema que la sola razón enfrenta, necesitando para ello elementos

<sup>2</sup> A 839, B 867.

<sup>3</sup> *Proleg.*, Vorr., p. 263.

distintos de los conceptos puros del entendimiento<sup>4</sup>. Es decir, si contásemos sólo con el entendimiento y con sus conceptos puros; no sería posible llevar a cabo una totalización articulada de la experiencia, ya que esa *totalización* rebasa la experiencia y deja de ser tarea de un entendimiento objetivo, que no tiene más uso válido que el empírico. Esta visión totalizadora la da e impone la razón, y la da e impone en un orden articulado con las premisas y elementos que a ella le son propios, constituyendo así el *ordo rationalis* como orden de la razón, pero no como orden que sea sólo *para* la razón.

Ahora bien, del mismo modo que hemos dicho que este *ordo rationalis* instituido por la razón cuenta con unos elementos y principios ínsitos en la razón misma, de igual manera hay que pensar que, en ese *ordo rationalis*, debe haber un principio supremo o un nivel límite que sea el centro de cristalización de todo el conocer y el pensar. Esto, según Kant, es un proceso natural de la razón —*natürliche Gang*— en la búsqueda de un fundamento último de racionalización que, por eso mismo, se convierte en el límite de la racionalización<sup>5</sup>. Ese límite o fundamento último, que será un fundamento ideal, habrá de ser Dios, *ideal de la razón*. No parece necesario insistir en que estamos en acorde con toda la metafísica tradicional que había buscado en Dios la instancia última de racionalización. La diferencia estará en que, mientras en Kant es una instancia pensada, en la metafísica tradicional había sido una instancia real y, al menos pretendidamente, conocida como real.

Planteado de otra manera: si de lo que se trata es de racionalizar el mundo factual y variable de nuestra experiencia objetiva, parece que esa racionalización debe abocar a algo absolutamente necesario, y que sólo así podemos escapar a la refractariedad que lo mudable tiene a la racionalidad<sup>6</sup>. Entonces tendremos que llegar a lo absolutamente necesario, es decir, a Dios. Pero como de Dios no cabe un conocer objetivo, sólo arribaremos a Dios por la vía del pensamiento. Con lo cual Dios será el fundamento último del *ordo rationalis*. Pero no será un fundamento objetivo o de realidad conocida, sino que será un fundamento pensado. Esta conclusión no implica para Kant mengua alguna al valor racionalizante de Dios, ya que —insistamos— el pensar no tiene menos valor que el conocer, sino que es algo distinto del conocer. Y la distinción no significa que sea inferior, sino, por el contrario, superior. Hay que insistir en que para Kant lo verdaderamente importante es el hombre considerado en su dinamismo. Y en ese dinamismo la cumbre le corresponde al pensar, y ese pen-

<sup>4</sup> O. c., § 40, pp. 327-328.

<sup>5</sup> A 583-584, B 611-612.

<sup>6</sup> A 586-587, B 614-615.

sar se acaba y culmina en Dios como idea suprema, que, por ser tal, es plenificante de los supremos intereses del hombre. Claro que también el hombre tiene intereses cognoscitivos, pero éstos son intereses «inferiores», que sólo miran a resolver el conocimiento científico u objetivo. Y por muy importante que éste sea para el desarrollo del hombre en la perspectiva de la cultura ilustrada, por encima de él está el interés del hombre como hombre, al margen de la cultura y de la ciencia. Este interés del hombre sin aditamentos es el interés de la razón. Por eso es ella la llamada a organizar y a codificar cuanto tenga que ver con el hombre y con sus supremos intereses.

Si esta aspiración a satisfacer los supremos intereses del hombre es una ilusión, se trata de una ilusión inevitable, porque es una ilusión de nuestra naturaleza<sup>7</sup>.

En orden a buscar un contexto de comprensión del *ordo rationalis* que Kant nos propone, no está de más hacer una referencia a los planteamientos fundamentales que la historia nos ha mostrado sobre la constitución del *ordo rationalis*.

En una visión simplificadora cabría decir que son tres los modos fundamentales por los que se ha intentado constituir un *ordo rationalis*. En primer lugar, estaría la vía de la interpretación mítica, ya que también ésta, en cuanto busca un conjunto de principios explicativos y justificativos de la realidad y de sus acaeceres, es, por paradójico que resulte, un *ordo rationalis*, porque, al fin y al cabo, es la razón la que acepta y estructura unos principios que, si en su origen le son ajenos, no lo deben ser en la codificación de su aplicación a los diversos casos o situaciones. En segundo lugar, estaría la fe. Esta es superior a la razón. Pero, una vez aceptada, debe la razón buscar el ajuste a ella de toda la realidad. Mito y fe son distintos de y ajenos a la razón, pero sólo se constituyen en *ordo rationalis* mediados por una razón que establece o, al menos, codifica las reglas de su aplicación a la realidad. De todas formas, en cualquiera de estos casos, estamos en un *ordo rationalis* meta o para-racional.

El tercer modo reside en y se constituye desde la razón misma. Pero, dentro de él, caben dos formas fundamentales que podrán revestir concreciones muy diferentes. La primera sería el *ordo rationalis* que la razón constituye desde la realidad misma, contando, por supuesto, con que la realidad es en sí racional. Desde este presupuesto, la constitución del *ordo rationalis* exige la estructuración jerárquica de esa realidad, para encontrar en su ámbito una realidad o un nivel privilegiado de realidad que, justificándose a sí mismo o no necesitando justificación, pueda ser el fundamento de racionalidad.

<sup>7</sup> A 297-298, B 354.

zación de toda otra realidad. Casos ejemplares de esta forma podrían ser, por ejemplo, Aristóteles, quien desde la *metafísica*, como categoría suprema y fundante, explica y justifica, por relación a ella o por dependencia de ella, todas las otras categorías en que cabe dividir la realidad. En la misma línea estaría la metafísica cristiana, que pone ese fundamento último de justificación racional en Dios, realidad suprema y trascendente. La diferencia entre ambos ejemplos estaría en que, mientras para Aristóteles la realidad fundante es una realidad mundana, para el cristianismo tal realidad es distinta y trascendente al mundo. Pero, en uno y otro caso, es la realidad misma la que ofrece el fundamento de racionalización que la razón sólo tiene que descubrir y explicar. La razón interviene, pero no para poner el fundamento de racionalización, sino simplemente para descubrir dónde está tal fundamento.

Pero hay otra manera de fundamentar y explicar el *ordo rationalis*: desde la razón misma o desde la conciencia pensante, sin apelación a nada ajeno a ella. Es indudable que la modernidad apuntó, al menos desde el racionalismo, a esta forma de racionalización. Pero el logro de esta meta ha sido un proceso lento, que sólo llegó a consumación cuando, con Kant precisamente, se enfatizó la conciencia o razón trascendentalizándola. Una razón o conciencia trascendental es, por definición, fundante desde sí misma sin necesidad de apelaciones ulteriores. Ahora bien, la razón trascendental, cuando se la explicó en su nivel de conocimiento, se la puso en dependencia funcional de la experiencia, porque de ésta recibía la «materia» con la que constituía sus conocimientos. Pero, según dejamos dicho antes, mientras que tengamos que atenernos a la experiencia, estaremos muy lejos de la «totalidad» a que la racionalización aspira. La experiencia nunca es experiencia de la totalidad, sino experiencia atada al aquí espacial y al ahora temporal. Entonces, la razón fundante del *ordo rationalis* tiene que ser una razón al menos no simplemente cognoscitiva. Por eso Kant tuvo que señalar, como ámbito propio de la razón, el pensar que, sin oponerse a la experiencia, no está vinculado por la experiencia.

Ahora bien, un *ordo rationalis* en y desde el pensar de la pura razón no objetivadora puede, a su vez, constituirse, o bien desde el propio dinamismo pensante, o bien desde lo pensado, o bien desde el pensar lo pensado. Nos parece que el *ordo rationalis* de Kant está en la línea de fundamentar la racionalización en la conjunción del pensar y de lo pensado. Esto parece claro si se tiene en cuenta que el pensar, tal como se nos ofrece en la *Dialéctica Trascendental*, es un pensar ideas que inevitablemente hipostasiamos, aunque no objetivamos. Y, por supuesto, dentro de esas ideas-contenido que pensamos

y que nuestra naturaleza racional nos obliga a pensar, la importante es la de Dios, porque es pensado como el Absoluto donde queda *resuelta* toda condición y *fundamentado racionalmente* todo condicionado. Desde las ideas, especialmente desde Dios, se articula y organiza el mundo de los principios racionales que ordenan lo que el hombre conoce y piensa, que satisfacen los irrenunciables intereses especulativos del hombre; así se alcanzan los fines a que tal especulación puede aspirar, y que, al señalar a cada nivel de conocimiento y a cada conocimiento dentro de su nivel el puesto que le corresponde en la visión totalizadora, sólo pensable desde la atalaya incondicionada del Absoluto-Dios, cierran el dinamismo humano y coronan sus aspiraciones.

### *Razón y sistema*

El *ordo rationalis* necesita, para su cumplimiento adecuado, el marco del sistema. Por eso la filosofía, como aspiración de racionalización de la realidad, tiene vocación de sistema. Ciertamente que hay épocas, filosofías o filósofos que no han disimulado su aversión a los sistemas. Pero nos parece que esta aversión viene motivada como reacción contra determinadas formas de entender el sistema, pero abriendo la puerta a otras nuevas. Si, por ejemplo, Hume, fiel al tópico del antisistematismo defendido por los ensayistas ilustrados, renegaba del sistematismo, se trataba de un sistematismo que, a su juicio, intentaba meter en el corsé de un número exiguo de principios la inagotable variedad que la naturaleza ofrece en sus operaciones, con una innegable violencia de ajuste para esa variedad<sup>8</sup>. Entónces habrá que arbitrar nuevos sistemas más respetuosos con esa enorme variedad, pero el sistema es necesario, si la filosofía —o cualquier otro saber— aspira al estatuto de la cientificidad.

A esta aspiración responde en Kant el sistema: «Puesto que la unidad sistemática es la que convierte primariamente al conocimiento común en ciencia, es decir, es la que de un simple agregado del mismo hace un sistema, entonces la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento en general, y pertenece, por tanto, necesariamente a la teoría del método»<sup>9</sup>. Como dice a continuación, la rectoría de la razón no deja que nuestros conocimientos se queden en una rapsodia, sino que los constituye en sistema, porque

<sup>8</sup> HUME, D.: *The Sceptic*. En *The Philosophical Works*, edited by Th. H. Green and Th. Grose. Reedic. de Scientia Verlag, Aalen, 1964, vol. III, pp. 213-214.

<sup>9</sup> A 832, B 860.



sólo así pueden hacerse cargo y atender a los fines esenciales de la razón.

Qué sea el sistema nos lo dice Kant con toda claridad: «Por un sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea»<sup>10</sup>. Hay tres elementos en la definición: lo que se eleva a sistema, es decir, la diversidad o pluralidad de conocimientos; la unidad a que, en virtud de la sistematización, es llevada la pluralidad de los conocimientos, y, por fin, la idea como motor y criterio de esa unidad. No parece que merezca —al menos no se lo merece en este caso a Kant— mayor análisis ni la pluralidad de conocimientos sistematizables ni la unidad necesaria para poder hablar de sistema. Parece, en cambio, que necesita de alguna aclaración la idea aglutinadora del sistema. Por eso continúa: «Esta (idea) es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto mediante él es determinado a priori tanto el ámbito de la pluralidad como la posición respectiva de las partes.» Este texto es aclarador: las ideas generadoras de sistemas son conceptos de la razón, que es lo mismo que decir que la tarea sistematizadora corresponde a la razón. Y se nos dice más: que la determinación originante del sistema es *a priori*, es decir, aunque el sistema sólo sea realizable sobre una pluralidad dada de conocimientos, el núcleo originante del sistema antecede la obtención de esa pluralidad de conocimientos. Nos parece que esto subraya una vez más el destacado papel de la razón, porque si, por una parte, el conocimiento científico es tarea que lleva a cabo el entendimiento objetivante, por otra, como la elevación de un conjunto de conocimientos a la cientificidad sólo se logra en el sistema, y el sistema es una función de la razón, resulta que sin la razón sistematizadora no tendríamos auténtica ciencia, sino, a lo más, rapsodias de conocimientos adjetivables como científicos. Tan es así, que ha de ser desde la idea o concepto de la razón desde donde se señale a priori el ámbito del saber científico y el puesto que, dentro de ese ámbito, le corresponde a cada conocimiento concreto. Precisamente porque desde la razón se determina a priori el sistema, el concepto de la razón ha de contener «también el fin y la forma del todo que está en congruencia con él»<sup>11</sup>. Por esa unidad de fin y de forma respecto de los que se han de ordenar las partes, éstas deben guardar tan estrecha correspondencia entre sí, que ni puede faltar ninguna, porque su vacío se delataría en seguida, ni cabe tampoco que se añadan accidental o fraudulentamente otras que no encajan en el sistema<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *L. c.*, A 832-833, B 860-861.

El sistema, pues, es un todo articulado (*articulatio*) y no simplemente acumulativo (*coacervatio*); puede crecer internamente (*per in-tus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*). Es una situación similar a la de un cuerpo vivo, cuyo crecimiento no consiste en el añadido de miembros nuevos, sino en que cada uno y todos los miembros, guardando la debida proporción, alcancen su madurez final robusteciéndose y consolidándose<sup>13</sup>.

No niega Kant que se pueda obtener una unidad de los conocimientos empíricamente, pero esa unidad sólo merece llamarse «técnica»; y lo que aquí interesa es una unidad *científica*, y ésta sólo puede surgir de una idea, en la que la razón propone, a priori, los fines, sin recurso a la experiencia<sup>14</sup>. Es la unidad arquitectónica de la razón, nacida de un fin supremo e interno, lo que hace posible el todo del sistema. En una frase se resumiría todo: «Nadie intenta establecer una ciencia sin ponerle una idea como fundamento»<sup>15</sup>.

Ahora bien, dado que la razón tiene diversas ideas, puede haber y hay diversos sistemas. Pero los diversos sistemas de las diversas ideas se articulan, a su vez, unos con otros en un sistema único del conocimiento humano como miembros de un todo, debido a la unidad radical que vincula entre sí las distintas ideas de la razón<sup>16</sup>, precisamente porque la razón es la facultad de suprema unidad.

Queda, pues, claro que lo que la razón pone, visto el ámbito del conocimiento en una consideración total, es «lo sistemático del conocimiento, esto es, la interconexión del mismo a partir de un principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, el cual antecede al conocimiento determinado de las partes y contiene las condiciones que determinan, a priori, a cada parte su puesto y relación con las restantes. En conformidad con ello, esta idea postula una completa unidad del conocimiento intelectual, por virtud de lo cual deviene no un simple agregado casual, sino un sistema coherente según leyes necesarias»<sup>17</sup>. Kant insistirá en que sólo así se alcanza la *cientificidad* y una *cientificidad racional*: «Sólo puede ser llamada ciencia auténtica aquella cuya certeza es apodíctica; el conocimiento que sólo puede poseer certeza empírica, es un saber sólo inauténticamente denominado así. La totalidad de un conocimiento que es sistemático puede, ya por eso, ser llamado ciencia; si la conexión del conocimiento en tal sistema

<sup>13</sup> A 833, B 861.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> A 834, B 862.

<sup>16</sup> A 835, B 863.

<sup>17</sup> A 645, B 673.

es un entrelazamiento de principios y consecuencias, entonces (es llamado) ciencia *racional*»<sup>18</sup>.

La razón, pues, proyecta su unidad sobre el uso del entendimiento, en orden a encontrar el principio rector de ese uso y también unificador de la pluralidad de reglas del entendimiento<sup>19</sup>. Sin esta presencia «proyectada» de la razón, se desvertebraría el uso del entendimiento, pudiendo incluso llegarse a carecer de un criterio suficiente de la verdad empírica<sup>20</sup>.

A la vista de todo esto, nada tiene de extraño que cuando Kant considera a la filosofía como *el sistema de todo el conocimiento filosófico*<sup>21</sup>, sistema abierto, porque *se aprende a filosofar*<sup>22</sup>, y cuando, junto al concepto *escolástico* de la filosofía, ponga el concepto cósmico, diga que en éste «la filosofía es la ciencia de la relación de todo el conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo no es un técnico de la razón, sino el legislador de la razón humana»<sup>23</sup>.

Filosofía, filósofo, razón, son inseparables. La razón es el núcleo. Pero esa razón tiene un legislador, que es el filósofo, el filósofo que no es nunca en plenitud, sino que está siempre aprendiendo a filosofar. El filósofo es legislador de la razón, no porque imponga leyes extrañas a la razón misma, sino porque es el único que debe saber captar y poner en ejercicio los principios de la razón. Y los ha de poner en ejercicio en orden a conseguir esa unidad sistemática, propia de la cientificidad. De no ser así, entonces el filósofo es un técnico o artista de la razón, pero no logra su verdadero objetivo: ser el legislador de la razón, en cuanto, auscultando la razón, desvela sus principios y leyes y se embarca en la tarea —infinito aprendizaje— de someter a esas leyes el plural y diverso edificio del conocer humano.

¿Hay aquí un optimismo racional? Sí y no. Sí lo hay, en el sentido de dejar muy clara la prerrogativa de ser la razón la última instancia de racionalización y cientificidad del conocer humano. Pero no lo hay, por cuanto esa razón carece de poder trascendente hacia la realidad. Estamos frente a una razón humana que lleva a cabo una ciencia y una racionalización propia del hombre. Todas las limitaciones y defectos del hombre tienen eco en su razón. La infinitud del hombre sería lo único que podría convertir su razón en una instancia de absoluta consistencia. Pero el hombre es finito. Sin embargo, en

<sup>18</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Vorrede, AA, IV, página 468.

<sup>19</sup> A 647-648, B 675-676.

<sup>20</sup> A 651, B 679.

<sup>21</sup> A 838, B 866.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> A 839, B 867.

el dinamismo pensante de su razón tiene el hombre una especie de transfinitud. No puede ser infinito, pero sí puede romper *pensando* la finitud limitativa del espacio y del tiempo por la que su entendimiento se ve constreñido. E incluso, para que el conocimiento objetivo del entendimiento gane su perspectiva más alta —sistematicidad y científicidad—, ese conocimiento debe ser asumido integradoramente en la unidad que la razón le confiere por medio de las ideas.

SERGIO RÁBADE ROMEO