



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Romero, J. (1996). *Entendimiento y Razón en la Filosofía Crítica*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

José Romero Cieza

Título

Entendimiento y Razón en la Filosofía Crítica

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1996

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

Este trabajo aborda el problema del conocimiento humano desde la perspectiva de la filosofía crítica de Kant. Asimismo, examina las condiciones de posibilidad del conocimiento y la objetividad del mismo. La hipótesis central sostiene que entender los conceptos de razón y entendimiento permite una mejor comprensión del problema del conocimiento. Se emplea una metodología de análisis de los textos kantianos a través de enfoques históricos y temáticos. Se destaca la distinción entre entendimiento y razón, y cómo la razón pura establece los principios apriorísticos del conocimiento. Además, la crítica de la razón pura es vista como una herramienta para evitar el dogmatismo especulativo.

Palabras clave

Entendimiento; Razón; Filosofía; Crítica.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis de licenciatura

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciado en filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Académico Profesional de Filosofía



Entendimiento y Razón en la Filosofía Crítica

TESIS

Presentada por
José Romero Cieza

Para optar el Título Profesional de
Licenciado en Filosofía

Ciudad Universitaria
1996



A la memoria de
doña Luzmila Cieza Galvez

073

Fi

768



4

ENTENDIMIENTO Y RAZON EN LA FILOSOFIA CRITICA

INDICE

	Pág.
INTRODUCCION	4
I. EL CAMBIO EN LA MANERA DE PENSAR.	11
1.1 La orfandad de la razón.	11
1.2 Los diversos ensayos sobre el entendimiento humano.	17
II. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA CRITICO.	22
2.1 La clave kantiana de la Metafísica	22
2.2 La validez del conocimiento	25
III. LA FUNCION DEL ENTENDIMIENTO EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA.	29
3.1 El entendimiento como la totalidad de la cultura.	29
3.2 La tabla de las categorías.	40

768



	5
IV. LA RAZON Y SU FINALIDAD	49
4.1 La dialéctica de la razón.	49
4.2 La razón como unidad sistemática del uso del entendimiento.	63
4.3 La inversión copernicana.	72
4.4 Razón, naturaleza y experiencia.	77
4.5 El método crítico y la filosofía trascendental.	82
V. CONCLUSIONES.	89
VI. BIBLIOGRAFIA.	94



INTRODUCCION

El presente trabajo tiene como tema "Entendimiento y razón en la filosofía crítica". En él abordamos el problema del conocimiento humano, Considerándolo un tema fundamental de la modernidad. Este desarrollo exige determinar en primer lugar, las condiciones, de la posibilidad de nuestro conocimiento; en segundo lugar fundamentar la base objetiva del conocimiento en general, es este el tema de la objetividad del conocimiento, cuya búsqueda de solución ha sido una de las pretensiones de la modernidad.

La hipótesis que manejamos sostiene que si comprendemos la significación de los conceptos de razón y entendimiento, categorías temáticas y operatorias, podemos enfocar mejor el problema, que a través del análisis de otros conceptos.

Por la naturaleza del tema hemos empleado como metodología de investigación la exégesis de los textos

clásicos kantianos, apoyándonos en las interpretaciones aportadas por prestigiosos tratadistas cuyos trabajos consignamos en la bibliografía. Nuestra metodología de exposición, intenta combinar una aproximación histórico-genética con el abordaje temático que fijamos para cada capítulo.

Del conjunto de los trabajos examinados para elaborar esta tesis, hemos hallado que quienes sugieren que debiera trabajarse en detalle el tema de la tesis son el eminente filósofo argentino Francisco Romero, y el profesor cubano Medardo Vitier, cuyos textos hemos examinado atentamente. En nuestro medio, recordamos las reflexiones en tal sentido de Sixto García y Juan Bautista Ferro. Por lo demás, el material bibliográfico en torno a la obra de Kant que ha estado a nuestro alcance aborda otros aspectos puntuales de su legado teórico, o trata en general; del conjunto de su obra.

Partimos del supuesto de que la obra kantiana sobre el conocimiento teórico, su extensión y sus límites, replantea y trasciende las soluciones propuestas por los siglos anteriores (XVI y XVII), en los que la Razón se asumía acríticamente como algo ya conocido. Por consiguiente la primera restricción que hacemos es ubicar el problema y su posible solución dentro del contexto de

la "Crítica de la Razón Pura".

Consideramos que la filosofía crítica asimila los resultados tanto del racionalismo, como del empirismo, escuelas que postulaban antes una concepción acerca del origen de todo nuestro conocimiento. Los asimila ofreciendo una nueva interpretación que asume las ciencias fisico-matemáticas como resultados donde se verifica el conocimiento objetivo.

Sostenemos que Kant afirma en una típica postura moderna, que no podemos exigir al entendimiento humano que conozca lo sustancial de las cosas -es decir que sea capaz de determinarlo por si mismo-, sino más bien que exija conocerlo como una simple idea, en el mismo plano de un objeto dado. El modo de pensar moderno es una manera de conocer que requiere del entendimiento, es decir necesita que se halle presidido por reglas lógicas dotadas de validez general. Kant, por ejemplo, explica la duplicidad de la finitud e infinitud del mundo, mediante la oposición entre entendimiento y razón; mientras que el primero pone siempre un límite, un coronamiento, el segundo lo trasciende continuamente.

La Razón en su uso empírico está conformado por una red de determinaciones conceptuales y categoriales que

tienen en el entendimiento una unidad que se encuentra bajo el control de sus propias reglas; en cambio la Razón en su uso trascendental, se convierte en la condición de posibilidad de toda experiencia posible; y busca trascender o escapar del control del entendimiento para dirigirse a captar lo incondicionado que es justamente el fundamento de lo conocido o por conocer.

Según Kant, el entendimiento pone en relación las intuiciones, y lleva a cabo las síntesis sin las cuales no puede haber enunciados necesarios y universales. Así el entendimiento constituye el conocimiento ordenado, que da forma a las intuiciones sensibles. A la vez que estructura positivamente el conocimiento (o mejor su posibilidad) lo estructura negativamente; pues establece los límites más allá de los cuales no puede irse. Estos límites están marcados por la divisoria entre el entendimiento y la Razón. La razón no puede constituir el conocimiento; a lo sumo, puede establecer ciertas regulaciones y ciertas direcciones de carácter muy general, como por ejemplo, la idea regulativa de la razón, de la unidad de la naturaleza.

La actitud Kantiana es la anteposición de una crítica de la razón a la metafísica. La razón es toda facultad de conocer superior, en cuyo caso lo racional se

distingue de lo empírico. Así mismo es la facultad que proporciona los principios del conocimiento humano apriori; la razón pura es la que contiene los principios para conocer algo absolutamente apriori. Mediante la actividad de la Razón se unifican los conocimientos del entendimiento en las ideas. La Razón es teórica o especulativa cuando se refiere a los principios apriori del conocimiento, y es práctica cuando se refiere a los principios apriori de la acción. La diferencia entre la razón y la razón pura consiste en que la primera es como una facultad superior del conocimiento, distinta de la mera experiencia; mientras que la segunda es al mismo tiempo distinta del entendimiento, pues se ocupa de investigar la premisa de todo lo condicionado. La crítica de la Razón pura es así el examen de las posibilidades y límites del conocimiento puramente racional, único medio de evitar caer en el dogmatismo especulativo. La razón crítica es la razón que se examina, por tanto se crítica así misma; esto es, crea sus supuestos.

CAPITULO I

EL CAMBIO EN LA MANERA DE PENSAR

1.1 La orfandad de la Razón

Cuando en cierto momento de la historia de la filosofía se manifestó en algunos pensadores una ruptura decidida entre la fe y la razón, en virtud de considerarse que la primera no debía ser contaminada por el elemento racional, se produjo entonces un hecho tan comprensible como paradójico: desligada de lo que había estado íntimamente vinculado a ella, la razón terminó por cobrar una completa autonomía.

De esta última situación ha surgido en gran parte la idea de razón en el curso del pensamiento moderno y cuando la idea de razón hubo experimentado un proceso de "desteologización" casi completa, dejó ya de ser comparada, contrastada u opuesta a la fe, a la autoridad, para oponerse a otros elementos; el principal de éstos ha

sido, en la época moderna, la experiencia.

Las discusiones entre los partidarios del racionalismo y los que se han adherido al empirismo han puesto de relieve los cambios experimentados por el concepto de razón en la filosofía moderna. Lo que importa en ésta es, por un lado, el sentido gnoseológico (las posibilidades o las dificultades de la razón para aprehender lo que es verdaderamente real); y por otro, el sentido metafísico (la posibilidad o imposibilidad de decir que la realidad en último término es de carácter racional). Lo que se ha llamado el primado de la razón, en la época moderna, es en rigor el primado del examen o discusión de tales problemas.

En un primer momento algunos de los grandes filósofos del siglo XVII ensayaron una racionalización completa de lo real; y, luego varias de las escuelas del siglo XVIII intentaron reducir las estructuras de la realidad a las de la idealidad. Hay que tener en cuenta sin embargo que por un lado ésta racionalización no fue completa, y que por otro lado aún en el interior de la misma razón se adoptaron muy diversos significados de su concepto. Entre éstos significados destacan los siguientes: La razón como intuición de ciertos elementos últimos supuestamente constitutivos de lo real (las

naturalezas simples); la razón como análisis, y la razón como síntesis especulativa; estos tres significados se combinaron con frecuencia, pero muchos autores tuvieron buen cuidado en distinguir entre la razón analítica y la razón meramente especulativa, la primera era considerada como la que correspondía a la parte teórica de la filosofía natural (la física matemática); la segunda era estimada como una errónea prosecución de las tendencias de las filosofías clásicas (antigua y medievales), especialmente en tanto que pretendían obtener un conocimiento de la naturaleza sin el freno que resulta de la combinación del experimento y del análisis.

Kant se enfrentó con esta situación (resurgimiento del dogmatismo de la razón), y procuró remediarla al intentar hallar una posición filosófica que eludiera por igual el dogmatismo (racionalismo) y el escepticismo (empirismo). La conversión de la metafísica en crítica de la razón y en exploración de sus posibilidades y límites; o, mejor dicho, la anteposición de una crítica de la razón a la metafísica, fueron la consecuencia de la actitud Kantiana.

Si se parte del hecho de que la crítica es un mar alimentado por dos grandes ríos; uno de ellos la moderna ciencia de la naturaleza y el otro la ontología antigua

desarrollada en los tiempos modernos, se comprenderá porqué en la razón pura se produce una inversión en el modo de pensar de forma análoga a la revolución copernicana producida en la cosmología moderna. Pero también si se parte del supuesto de que es la Crítica de la Razón Pura la que nos iluminará mejor, lo que es rasgo distintivo de los tiempos modernos pues en ella hay una asunción y una ruptura, que hará de la metafísica algo completamente nuevo de lo que fué en el pasado. En ninguna otra obra de la modernidad se ha resuelto a entera satisfacción lo que es el problema del conocimiento humano como capacidad subjetiva de comprender y construirse un mundo.

Se podría argüir en contra de esta afirmación que los grandes edificios sistemáticos del siglo XVII (Descartes, Malebranche, Spinoza) muy bien podrían mostrar la característica universal del Racionalismo Moderno; más aun cuando ellos fueron los que lograron ganar para la filosofía una región plenamente autónoma, y que no obstante no haber gozado de la tranquilidad ni del regocijo que da una larga carrera académica y universitaria; establecieron las matemáticas y las ciencias naturales como hechos reconocidos, dándose cuenta de las nuevas formas de vida y de que el método científico tendría que imponerse a la autoridad de la

metafísica.

Al no distinguir los pasos intermedios que todo entendimiento debe recorrer, desde la experiencia misma hasta su generalización, el camino que va de la experiencia a la metafísica se había acortado tanto que había dejado sin espacio a la ciencia experimental, a pesar de los abrumadores hallazgos y nuevos experimentos que los hechos mismos no podían ocultar.

Es mérito de los primeros racionalistas el haber logrado el cambio de rumbo, el haber establecido que había que orientar nuestro espíritu a la búsqueda de unas cuantas reglas que reunidas en un método, integraron el método deductivo de la antigüedad con el inductivo de la modernidad, permitiendo descubrir la racionalidad en la naturaleza, la unidad total del mundo. Así surgieron monumentales edificios sistemáticos, que el racionalismo del siglo XVII nos dejó como un testimonio indudable de una razón que se asumía como verdadera pero que nadie penetró en su dinamismo, pues a ella se la daba por conocida; sin comprender cabalmente lo que era.

El siglo XVII fundamentó en Dios el absolutismo de la razón. Por todas partes interviene la divinidad para establecer el fiel paralelismo entre la serie del

conocimiento y la de la realidad conocida, entre el mundo externo y su correlato en la conciencia.

Creemos particularmente que una verdadera comprensión del racionalismo requiere un examen, de la noción de razón; de la noción de inteligibilidad, porque la razón ha sido concebida por pensadores que ven en ella el resorte supremo del conocimiento, de maneras muy distintas.

El modo de pensar moderno, a diferencia del antiguo, tiene que ver con nuevas formas de representación que nuestro entendimiento alcanza cuando se restituyen los auténticos derechos de la experiencia lo cual determina nuevas formas de vida que abren paso a reformas orientadas a guiar el conocimiento por las vías seguras de las ciencias.

Para comenzar todo ello se tenía que partir de una crítica al uso indiscriminado de la autoridad, a todo aquello que constituya una traba para avanzar hacia el logro de la objetividad en el conocimiento. Por eso, los fundadores de la filosofía y de las ciencias modernas iniciaron ataques certeros a la teoría silogística que servía de sostén a las argumentaciones de los escolásticos orientadas sólo a fundamentar cuestiones de

fe, sin tomar en cuenta la experiencia misma. Es así que los nuevos descubrimientos científicos que el dogmatismo se preocupó en ocultar se habren paso restituyendo a la naturaleza el verdadero puesto que le corresponde.

Pero al apelar a la divinidad, al no comprender que la unidad de la experiencia depende de nosotros, al no distinguir con claridad el pensamiento del conocimiento y por ende confundir la razón con el entendimiento, dio como resultado que el siglo XVII marchase con seguridad en cuanto al sometimiento de la naturaleza por medio de la razón, pero no inspeccionase a la razón misma. No se examinó ni el origen ni las fuentes de la razón; ni mucho menos se legitimó al sujeto como el que verdaderamente tiene que ver con el logro de alcanzar el conocimiento objetivo.

1.2 Los diversos ensayos sobre el entendimiento humano

La idea del entendimiento como potencia cognoscitiva completa -bien que organizada en diversos grados- se halla en varios autores modernos. Por ejemplo en Locke; éste llama entendimiento humano a toda facultad de conocimiento en sus diversos grados y modos. El entendimiento es para Locke lo que coloca al hombre por encima de las cosas sensibles. El entendimiento es como



el ojo, el cual al tiempo que nos permite ver y percibir todas las otras cosas, no repara en si mismo, los objetos del entendimiento son sus propias ideas, tanto las de sensación como las de reflexión, este puede ser pasivo, cuando recibe las impresiones y activo cuando saca a la vista las ideas que habían sido impresas en el entendimiento.

Berkeley indica explícitamente que el entendimiento no es diferente a la percepción o a las percepciones particulares o ideas, si bien señala que la idea es un objeto del entendimiento humano, y que el entendimiento considerado como una facultad no es realmente distinto de la voluntad; según Berkeley, el entendimiento y la voluntad quedan incluidos en el espíritu, por el cual entiende todo lo que es activo. El entendimiento es, pues, para Berkeley, en último término algo espiritual.

Para Hume el entendimiento es el modo de ser del hombre como sujeto cognoscente. La ciencia de la naturaleza humana equivale al examen del entendimiento y del modo como opera, es decir del modo como tienen lugar las percepciones en tanto que se resuelven en impresiones y en ideas.

Según Leibniz el entendimiento equivale a tener

representaciones, las cuales alcanzan el grado apetecible de claridad y distinción. Sin embargo dentro del concepto del Entendimiento parece poder haber dos modos de conocer: el directo o intuitivo y el indirecto.

Por fin es con Kant con quien la noción de Entendimiento alcanza un mayor desarrollo, pues para él es una facultad de las reglas. Por ella se piensa sintéticamente la diversidad de la experiencia; por consiguiente el entendimiento se ocupa de los conceptos. En Kant la lógica del empleo especial del entendimiento es la lógica trascendental, la cual se divide en analítica y en dialéctica. La analítica trascendental se ocupa de la disección de la facultad del entendimiento. En el curso de su estudio se obtienen los conceptos del entendimiento, conceptos radicales o conceptos elementales (categorías); los principios del entendimiento, y los esquemas de aplicación del entendimiento. El entendimiento, piensa el objeto de la intuición sensible de tal suerte que no puede trocar funciones con la sensibilidad; sólo cuando se unen se obtiene conocimiento. Puede así mismo definirse el entendimiento como la facultad de juzgar. Por medio del entendimiento se producen en efecto, las síntesis.

También puede definirse el entendimiento como la

unidad de la ~~a~~ percepción en relación con la síntesis de la imaginación; esta misma unidad con referencia a la síntesis trascendental de la imaginación es el entendimiento puro.

Se puede ver con ello que el entendimiento es definible de muy diversos modos: como espontaneidad (a diferencia de la pasividad de la sensibilidad), como poder pensar, como la facultad de los conceptos, como facultad de los juicios. Según Kant todas estas definiciones son idénticas, equivalen a la citada facultad de las reglas; pero en algún sentido podría también considerársele como una función o conjunto de operaciones encaminadas a producir síntesis, y con ello, a hacer posible el conocimiento en formas cada vez más rigurosas.

Según Kant, el entendimiento pone en relación las intuiciones y lleva a cabo las síntesis sin las cuales no puede haber enunciados necesarios y universales. Así el entendimiento constituye el conocimiento ordenado y que da forma a las intuiciones sensibles. A la vez que estructura positivamente el conocimiento (o mejor, su posibilidad), lo estructura negativamente, pues establece los límites más allá de los cuales no puede irse.

Estos límites están marcados por la divisoria entre el entendimiento y la razón. Esta no puede constituir el conocimiento; a lo sumo puede establecer ciertas regulaciones y ciertas direcciones de carácter muy general, como por ejemplo, la regulación o idea regulativa de la razón, de la unidad de la naturaleza.

CAPITULO II

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA CRITICO

2.1 La clave kantiana de la metafísica

"Muy importante -dice Kant a Herz en 1771- es la distinción entre todo lo que reposa sobre los principios subjetivos del espíritu, sensibles o intelectuales, y lo que pertenece a los objetos"⁽¹⁾, Kant deriva, insensiblemente, hacia el problema de la objetividad y el principio metodológico; el esfuerzo para evitar la contaminación de lo intelectual por lo sensible deja su lugar a otro principio: la distinción entre los principios formales y el objeto del conocer, o la distinción entre el aspecto subjetivo y objetivo en el conocimiento. Este principio, que representa un estado intermedio entre la *Dissertatio* (1770) y la crítica

¹ Cf: Herman De Vleeschauwer, *La Evolución del pensamiento Kantiano, historia de una doctrina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, Pg. 63.

(1781), dominará la redacción del sistema completo de filosofía que proyecta en este momento, y que comprenderá la metafísica, la moral y la estética, programa concebido en 1766, suspendido por la *Dissertatio*, y, a pesar del progreso satisfactorio de los trabajos previos, diferido en su ejecución durante quince o veinte años.

El documento siguiente está fechado el 21 de febrero de 1772. Esta nueva carta a Herz ha sido a menudo mal comprendida. En efecto, se ve generalmente en ella un programa, aunque es evidentemente, el balance de un pasado. Nos informa con exactitud acerca del curso de la reflexión Kantiana desde la *Dissertatio* y, sobre todo, desde la carta anterior de 1771. Esta carta presenta dos particularidades; por lo pronto, la atención de Kant se ha dirigido hacia el entendimiento; en seguida la objetividad retiene su atención, excluyendo todo lo demás. Nuestro documento constituye una visión retrospectiva a partir de la *Dissertatio*: Kant ha revisado su plan, y la parte práctica del plan que había armado le satisface, al punto de permitirle la elaboración de un plan más extenso, el plan completo de su filosofía.

Solamente que, en la parte teórica, que comprende una fenomenología general y el estudio de la metafísica

en cuanto a su método, un molesto olvido debe ser reparado urgentemente; olvido tanto más desventurado cuanto se trata de la clave de todo el problema de la metafísica. El punto esencial que Kant ha omitido consiste en preguntarse cómo nuestras representaciones pueden estar por un objeto. Esta representación se explica sin dificultad en dos casos: Primero, en el caso de la representación sensible: el objeto afecta al sujeto; se limita al objeto de los sentidos y allí la representación no indica más que la manera como es afectado el sujeto por el objeto. Luego, en el caso contrario, en el que el entendimiento sería creador de objetos, como en las matemáticas. Solamente que ni uno ni otro responden a los datos del problema. Nuestras ideas o conceptos son puros, y el caso de la representación sensible descuida este carácter puro; por otra parte nosotros no creamos el objeto con la ayuda de nuestros conceptos. La disertatio había cometido dos errores o se había hecho culpable de dos omisiones a este respecto, al afirmar primero, que el concepto puro no es producido por el objeto, olvidaba añadir a esta determinación negativa la indicación positiva de su origen; en seguida olvidaba preguntarse cómo pueden nuestras representaciones referirse a un objeto, sin que nosotros seamos afectados por él.



2.2 La validez del conocimiento

La prueba de que Kant reflexionó mucho tiempo sobre estas insuficiencias se encuentra en el mismo documento aludido. Kant toma posición contra el empirismo de la afección sensible; contra la confusión de este problema metafísico con el origen constructivo de las matemáticas; contra el ontologismo disimulado en el idealismo, en el ocasionalismo y en la doctrina atribuida a Crusius de la armonía preestablecida entre el concepto y el objeto. A pesar de la novedad del problema, éste no marca, de ningún modo una verdadera ruptura en el pensamiento Kantiano. Prolonga el esfuerzo de pensamiento de la *Dissertatio*; vuelve a poner en cuestión la solución que ésta dió al problema del conocimiento intelectual. Kant no duda, de ninguna manera, de la conformidad del concepto y del objeto, pero pide su justificación racional. Los conceptos de los que trata son las leyes del entendimiento; de la constitución del objeto. Es aquí donde se manifiesta toda la gravedad del problema: estaríamos con el concepto frente a un *a priori* que representa algo en sí.

Son dos los caracteres de esta toma de posición que corroboran su invención personal. Estos caracteres son su anti-idealismo y el anti-psicologismo. Kant mantiene la

cosa en sí y rechaza toda autogénesis del concepto. Por otra parte, su problema no parece apuntar hacia la cuestión del origen del conocimiento. En el período newtoniano, el período de vigencia del empirismo, el origen decide acerca de la objetividad. La experiencia era considerada el origen de las determinaciones objetivas de las cosas. El origen intelectual apriori de los conceptos formó parte sin duda, en perspectivas como la de Leibniz de los datos del problema, pero no del problema mismo. El problema Kantiano plantea la cuestión de la validez y supone la cuestión del origen.

Kant rechaza el sistema categorial de Aristóteles a causa del carácter arbitrario y totalmente empírico de su principio heurístico, y anuncia que posee otro sistema, y que asume la correspondencia del concepto puro con la forma del juicio.

La pregunta es: ¿Cómo es que el concepto representa un objeto, entendiéndose por representación una imagen objetiva, es decir necesaria y universal, si se postula el apriori como fundamento de toda necesidad y universalidad? El apriori de Kant, es un apriori puro y tiene su fuente en la razón pura o es la razón pura misma. "Me pregunté, en efecto, sobre qué fundamento descansa la relación de lo que se llama en nosotros

representación del objeto"(3).

Se trata del conocimiento, en tanto representación necesaria y universal. La necesidad y la estricta universalidad jamás pueden derivar de la experiencia sensible. Estas características son una propiedad del apriori puro.

El propósito del pensar moderno es mostrar que primero es la representación y después el objeto. El propósito de la investigación crítica es determinar la representación apriori de un objeto en general y establecer las condiciones de su posibilidad en la experiencia humana, órgano único de la producción de objetos y de los conocimientos mismos.

La objetividad, entendida como idea de objeto, surge cuestionada en sus raíces y es afirmada como una composición de elementos formales apriori puros.

Resumamos: la primera formulación indaga sobre qué fundamentos descansa lo que, en nosotros se llama representación de un objeto; pero en su segunda formulación pregunta si el objeto hace posible la representación o la representación hace posible el

² Cf. Op. Cit. "Carta a Marcus Herz", Pg. 23.

objeto. La solución Kantiana sostiene que la representación entendida como una síntesis de intuición y conceptos, hace posible la imagen del objeto.

CAPITULO III

LA FUNCION DEL ENTENDIMIENTO EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA

3.1 El entendimiento como totalidad de la cultura del espíritu.

El problema crítico es el problema de la objetividad y tiene como punto de partida la representación, pues todo juicio acerca de la realidad se da como una reunión de representaciones; ahora bien, una representación es unión entre la intuición y el concepto, esta síntesis se da en el entendimiento y no en la razón, es el entendimiento y sólo él, el que enlaza la intuición que viene a través de la sensibilidad con el concepto que se origina en el entendimiento, la función primordial del entendimiento es la de originar conceptos (pensamientos determinados), luego teje todo el entramado de las categorías para desembocar en los principios.

Los conceptos puros a los cuales no acompaña nada empírico, sólo tienen valor en su aplicación a la experiencia, por lo demás carecen de valor. El análisis divide el conocimiento puro a priori en dos elementos muy heterogéneos, a saber el conocimiento de las cosas como fenómenos y el de las cosas en sí mismas. La dialéctica los enlaza de nuevo mediante la necesaria idea racional de lo incondicionado y, encuentra que esa unidad o totalidad no surge más que mediante aquella diferenciación que por tanto es verdadera.

Desde luego el empirista preguntará dónde se encuentra el objeto que hace que la totalidad sea verdadera en lo referente a las cosas en sí mismas si no están en el ámbito de la naturaleza o de los fenómenos, teniendo en cuenta que la verdad no es más que la correspondencia del objeto con su representación.

Kant da respuesta a esta inquietud con su teoría del doble objeto, partiendo evidentemente de la idea de objeto, es decir que en un primer nivel, objeto, fenómeno o naturaleza son equivalentes pero en el segundo nivel ya se juega con la "idea de objeto" es decir con su representación, es decir que es un "objeto de segundo orden", es un objeto puramente relacional, este objeto puro sin mezcla es el referente directo del pensamiento;

los mismos objetos pueden ser considerados por dos lados muy diferentes; por una parte como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, por otra parte como objetos que solamente pensamos, esto es así para la razón aislada que aspira a salir de los límites de la experiencia.

De lo que se trata propiamente es que la razón en su uso empírico está conformado por una red de determinaciones conceptuales y categoriales que tienen en el entendimiento una unidad que se encuentra bajo el control de sus propias reglas; en cambio la razón en su uso trascendental se convierte en la condición de posibilidad de toda experiencia posible y no real, y busca trascender o escapar del control del entendimiento para dirigirse a captar lo incondicionado que es justamente el fundamento de lo conocido o por conocer.

Pero Kant también vislumbra que la pretensión de la razón de aprehender la totalidad de la experiencia posible sólo conduce a ilusiones o paralogismos; por eso trata también de establecer cierto Canon en donde estas ilusiones se conviertan en ideales y puedan ser reguladas a través de ciertas ideas que aproveche la razón en su actividad práctica, éste canon pasa a conformar el sistema de las ideas trascendentales, con lo que las

ideas de libertad e inmortalidad y su coronación en la idea de Dios pasan a conformar la verdadera sustancia de toda la dialéctica.

Uno de los rasgos de la filosofía moderna es haber dejado de privilegiar la categoría de sustancia y si se la considera, no es con el mismo grado de valor que en la metafísica tradicional; la categoría que ocupa el centro de gravedad de los tiempos modernos es la de relación. La categoría de sustancia ocupa sólo un puesto entre las demás y es que el modo de pensar moderno a diferencia del antiguo es el resultado de nuevas formas de representarse el mundo, como correlato de nuevas condiciones de experiencia práctica. Se ha dejado atrás la lógica formal Aristotélica y su teoría silogística; se criticó radicalmente el empleo de argumentaciones dialécticas orientadas sólo a probar cuestiones de fé y revelación sin tomar en cuenta la experiencia misma. Es así que los nuevos logros de la ciencia se imponen a la nueva época buscando restituir a la naturaleza el verdadero puesto que le corresponde.

La filosofía crítica examina a la razón, o mejor, la Razón se autoexamina a sí misma distinguiendo entre las dos facultades medulares en el sujeto del conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento; para que una vez

delimitado el ámbito del conocimiento se aborde lo que le es propio; lo ilimitado del pensamiento puro.

La obra kantiana si bien se desarrolla dentro del horizonte del ideal newtoniano como modelo de realidad no requiere hacer ensayos de orientación empírica, a la usanza de Locke o Hume, sobre lo que es el entendimiento humano, sino conocerlo en todas sus determinaciones con absoluta seguridad, asumiendo que no basta con tener una imagen del mundo y avanzar a dominarlo, sino que se hace imprescindible examinar los instrumentos propios del conocer. Por eso en el siglo XVII nunca se problematizó lo que la razón era y cuales sus funciones, por que no atendió a la distinción clara entre conocer y pensar.

Sin embargo Kant representa una superación del mero instrumentalismo del pensamiento y el conocimiento en el manejo humano de la realidad. Todos los instrumentos que usamos en este manejo están humanizados por la proyección del pensamiento sobre ellos; lo típico de los instrumentos humanos está precisamente en que no sólo realizan una función, sino que dotan de sentido a esa función.

Consecuentemente tanto el conocimiento como el pensamiento se originan en la experiencia humana. El

entendimiento no tolera el caos ni el desorden y busca en el Yo el principio ordenador que supere el mero flujo que nos viene de los datos del mundo externo. Se trata del Yo que conoce y que piensa, que emerge de las raíces más profundas del objeto como capacidad de pensarse así mismo; que reconociendo los grados de certeza y objetividad por los que atravieza, es reconocido ya como el primer principio de la filosofía moderna.

La filosofía tiene necesariamente como punto de partida la totalidad de la cultura, pero no se limita a recogerlo como algo dado, sino que trata de aclarar su estructura y las normas de validez general que la dominan y gobiernan. Se comprende en todo su alcance la frase de Kant de que la antorcha de la crítica de la Razón no tiene porque iluminar las zonas para nosotros misteriosas que quedan más allá del mundo de los sentidos, sino los rincones oscuros de nuestro propio entendimiento.

"Por entendimiento no debe comprenderse aquí, en modo alguno en sentido empírico como la capacidad Psicológica de discernimiento del hombre, sino, en un sentido puramente trascendental, como la totalidad de la cultura del espíritu. Significa en primer lugar aquel conjunto a que damos el nombre de "ciencia" y sus premisas axiomáticas, y en segundo lugar, en un sentido

amplio, todas aquellas ordenaciones de tipo intelectual, ético o estético que pueden demostrarse o ejecutarse por medio de la Razón." (3)

Es aquí justamente donde comienza una nueva manera de pensar, cuya influencia nos ha marcado profundamente, una nueva concepción de interpretar la realidad. Pero, en este punto se opera, además la característica revolución en cuanto al modo de pensar. Si hasta entonces se consideraba la necesidad como basada en los objetos y sólo se desplazaba indirectamente de ellos al conocimiento mismo, es como se engendra toda idea del "Objeto", pues éste no es otra cosa que algo cuya necesidad de síntesis expresa el concepto.

Es pues nuestro propósito distinguir y si es posible mostrar la génesis del rebajamiento en la metafísica de la categoría de sustancia, la pérdida de esta preminencia ontológica al tratar de fundamentar los objetos, pues el objeto mismo se transfiere al sujeto a través de la síntesis a priori que nuestro entendimiento realiza. Se trata de conformar un objeto de puras relaciones que organice todo nuestro pensamiento y conocimiento humano, es decir se trata de dar cuenta de la estructura

³ Ernst Cassirer, **Kant vida y doctrina**, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, Pg. 187.

relacional que introduce el entendimiento a través de sus representaciones ordenadas en juicios de experiencia, y que procede del objeto de experiencia. Así en lo que Descartes aún conserva como confuso, en tanto mantiene la dualidad pensamiento y extensión, Kant toma una posición clara, asumiendo que la representación es determinante en la conformación del objeto representado. El racionalismo moderno (dogmatismo) se preocupó sólo de trascender la experiencia, sin tratar de ver cuales eran las condiciones de posibilidad de esta experiencia, había que cambiar el sentido de las investigaciones que hasta ahora se había venido realizando y determinar con claridad lo que el entendimiento es, para luego controlar a la Razón en su uso ilimitado.

Arthur Schopenhauer en el apéndice a la filosofía de Kant contenido en "El mundo como voluntad y representación" dice: "Así como el entendimiento no tiene más que una función: conocer directamente la relación causa efecto, puesto que la percepción intuitiva del mundo real, de igual manera que toda prudencia, toda sagacidad y todo don de inventiva, no son evidentemente a pesar de la diversidad de sus aplicaciones, más que las manifestaciones de esta simple función, de igual manera la Razón no tiene tampoco más que una función: Crear conceptos y por virtud de ella se explican fácilmente

todos los fenómenos indicados antes, que distinguen la vida del hombre del animal. Lo que siempre y en todas partes se ha llamado racional e irracional se refiere únicamente al ejercicio o no ejercicio de ésta función"(*)

El modo de pensar moderno afirma con Kant "que no podemos exigir del entendimiento que conozca lo sustancial de las cosas, es decir que sea capaz de determinarlo por el mismo, sino más bien que exija conocerlo como una simple idea, en el mismo plano de un objeto dado.(*)

El modo de pensar moderno a diferencia del antiguo, pone la reflexión en el centro de su temática, en cambio en la filosofía anterior pensamiento y objeto forman una y la misma cosa; para Kant al igual que para Descartes el "yo" o más precisamente la "apercepción trascendental" es el fundamento de toda conciencia de sí, y es la que garantiza la unidad de ésta conciencia en la sucesión temporal donde la representación del objeto se diferencia en forma clara y distinta del objeto mismo, y más aun, es

* Arthur Schopenhauer, **El mundo como voluntad y representación**, t. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1935, Pg. 89.

° Inmanuel Kant, **Prolegómenos**, Madrid, Sarpe, 1984, Pg. 144.

parte constitutiva del mismo, mejor dicho, que no podría existir objeto sin representación.

En la crítica de la razón pura la categoría de sustancia sólo ocupa un lugar entre las doce categorías, perdiendo así la supremacía ontológica propia de la tradición aristotélica para ser sólo un instrumento en el ordenamiento de los fenómenos temporales configurando una continuidad necesaria en ellos; por donde "El principio del fundamento pierde su ser metafísico y se limita a la función que puede ejercer en la física científica".(6)

El entendimiento es el entramado de conceptos y categorías; lo sustancial ha perdido su preeminencia ontológica y es sustituida por la permanencia acompañada por la contigüidad, que podrían reducirse a la causalidad. "El entendimiento no sólo esclarece las representaciones por medio del análisis, sino que las hace posibles, como representaciones de objetos"(7)

El modo de pensar moderno es un modo de conocer que requiere del entendimiento, es decir requiere que se "Halle presidido y gobernado por reglas lógicas dotadas

6 Ernst Cassirer, **El problema del conocimiento**, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, Pg. 684.

7 Immanuel Kant, **Crítica de la Razón Pura**, Buenos Aires, Losada, 1979, Pg. 244.

de validez general"⁸). La facultad de juzgar es propia del entendimiento. Al hacerse necesario conectar el sujeto que conoce con el objeto conocido, tendremos necesariamente que partir de asumir una representación que sintetice intuiciones y conceptos. Ahora bien, toda intuición necesita de una presencia perceptible, que por caótica y desordenada, debe someterse a la regla del concepto; al ocurrir ésto la inteligencia se mezcla con la intuición y más aún, tiene que extraer la condición de posibilidad de toda intuición, que tendrá que ser formal (intuición pura); por ésto el espacio y el tiempo no están en el objeto sino en el entendimiento humano.

En los conceptos puros la experiencia ha sido marginada de manera absoluta, ahora bien, es cierto que en la experiencia es inverosímil que existan conceptos puros, pues lo que se demuestra es que más bien éstos, hacen posible la experiencia. Análogamente Husserl, en la época contemporánea, ha buscado de manera consecuente, aunque sólo metodológicamente, alejarse de la experiencia en su reducción o epojé. La experiencia trae como fundamento la sensación, y por su parte, los conceptos puros no valen nada si no se aplican al conocer, es decir sólo tienen significación y sentido cuando se aplican a

⁸ Ernst Cassirer, **El problema del conocimiento**, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, Pg. 623.

la experiencia. Los conceptos tienen su razón de ser sólo en la experiencia, en sí mismos son completamente vacíos.

Ya dijimos anteriormente que los conceptos puros a los cuales no acompaña nada empírico sólo tienen valor en el uso pragmático que se les da, por lo demás carecen de valor, sin embargo, Kant desmiente a los Neokantianos en el prefacio de la segunda edición de 1887, cuando dice que el análisis metafísico (se refiere al filosófico) divide el conocimiento puro a priori en dos elementos muy heterogéneos, a saber el conocimiento de las cosas en sí mismas y el conocimiento de las cosas como fenómenos. La dialéctica los enlaza de nuevo en unanimidad con la necesaria idea racional de lo incondicionado y, encuentra que esa unanimidad no surge nunca más que mediante aquella diferenciación que por tanto es la verdadera".

3.2 La tabla de las categorías.

La tabla de las categorías es tomada en cuanto a su clasificación de la tabla de los juicios acuñada ya, por Aristóteles. Existe un paralelismo y también un reajuste en cuanto al contenido de las categorías genéricas y una supresión de algunas que al parecer de la crítica son irrelevantes.

En la crítica la articulación de las categorías se ha producido sistemáticamente a partir de un principio común, a saber, la facultad de juzgar (que es tanto como la facultad de pensar). Aquí reside la diferencia entre la tabla Aristotélica de juicios y lo que la modernidad con Kant nos quiere representar. Para el Estagirita no existe este principio ordenador, y las incluía en su inventario conforme se le iba ocurriendo. Algunas de ellas seguían teniendo ingredientes empíricos que no podían ser aceptados por Kant; y es que para él son nada menos que conceptos raíces del entendimiento puro. Por eso afirma que la referida tabla contiene por completo todos los conceptos elementales del entendimiento y hasta la forma de un sistema de las mismas en el entendimiento humano y por consiguiente da noticia de todos los elementos de una ciencia especulativa cualquiera y aún de su ordenación.^(*)

Cassirer se interroga en su voluminoso libro sobre "El problema del conocimiento humano" de donde proviene esta tendencia al parecer invencible a convertir las funciones del conocimiento en objeto, las condiciones en cosas, en qué radica esta propensión fundamental del pensamiento, de la que nace y se nutre en última

* Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Losada, 1961, Pg. 274.

instancia toda metafísica. No basta simplemente en combatir esta tendencia sino que debemos esforzarnos, además, por llegar a comprender los motivos últimos a que responde, si de verdad queremos asegurarnos en contra de ella y en contra de la ilusión que engendra, pero también al hacernos ésta pregunta debemos asegurarnos de que sea legítima dentro de los linderos del entendimiento humano, pues tanto en la estética y como en la analítica se trata de delimitar sus hitos y sus funciones; por eso el entendimiento no es simplemente la capacidad para establecer reglas para la comparación de los fenómenos sino que es además el que da leyes para la naturaleza por cuanto sin él "no existiría ni en parte alguna la naturaleza, es decir, la unidad sintética de la variedad de los fenómenos conforme a reglas" (10).

La naturaleza es el conjunto de leyes puestas por el entendimiento que organiza así la variedad de los fenómenos conforme a reglas. Para el método crítico, la naturaleza no es más que la construcción a priori de un objeto que se identifica con ella. La naturaleza en Kant no es pues algo surgido de sí misma, sino un esquema construido con el que damos cuenta en nuestra experiencia el estar inmersos en un mundo elaborado por nosotros mismos.

¹⁰ Ernest Cassirer, *Kant vida y doctrina*, Pg. 116.

La pregunta que se plantea el célebre Neo-Kantiano no puede ser respondida dentro del alcance del entendimiento sino a partir de la Dialéctica trascendental en donde la extensión de los conceptos y categorías del entendimiento mas allá de los marcos de la experiencia es del todo ilegítima ya que no les corresponde objeto alguno, originando únicamente ilusiones. La propensión a caer en ilusiones es connatural a la razón, sus ideas se sustentan en ideales en tanto buscan dar mayor unidad sistemática que el entendimiento.

La crítica, tal y como Kant la concibe, es un poner a prueba y una justificación pero, por otra parte, no es en modo alguno contingente el que la crítica emplee, de un modo casi constante, el estilo jurídico. Su función es no validar pretensiones abusivas y legitimar derechos. Ese aspecto jurídico está más profundamente enraizado en la función de la razón que es la legislación: La razón da leyes a la naturaleza y a la libertad. Pero mientras no se haya criticado a sí misma, no tiene autoconocimiento, lo que hace que legisle sin saber cuales son los límites de aplicación legítima de esas leyes: "El uso de la razón no se adquiere por si mismo, como el de los pies, por la

mera frecuencia del ejercicio (¹¹).

Sin duda, podrá parecer extravagante y absurdo hacer del entendimiento humano la fuente de las leyes de la naturaleza; se trata, en realidad, de la fuente de la legitimidad misma de esas leyes, a partir de las leyes más universales que las hacen posibles, y toma la forma nueva de una analítica, es decir, de una "descomposición del poder del entendimiento mismo"(¹²).

La principal función del entendimiento es la síntesis, su importancia salta a la vista si se tiene en cuenta que en ella consiste la esencia misma del pensar y del conocer, sólo se piensa y se conoce sintetizando: "la diferencia consiste en que, mientras la síntesis aposteriori es una síntesis que no "produce objetividad", la síntesis apriori tienen como resultado la constitución de la objetividad"(¹³).

En cuanto a los términos de los que Kant se vale casi siempre para explicarnos lo que es la síntesis, son

¹¹ Inmanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Losada, 1961, Pg. 174.

¹² Cf. Inmanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada, 1961, Pg. 211.

¹³ Gottfried Martin, *Kant, ontología y epistemología*, Córdoba, 1950, Pg. 127.

los más frecuentes los de acto, acción y acción del entendimiento. En sentido general la síntesis es la acción mediante la cual nuestro pensamiento (dynamismo cognoscente) asume y enlaza de diversas maneras la pluralidad que se nos da a nivel de las intuiciones para constituir un conocimiento.

La síntesis es un acto espontáneo de nuestra capacidad de representar, y en última instancia radica en el entendimiento; la síntesis es una acción del entendimiento. Siendo todo objeto una representación sintética, nosotros no podríamos representar esa síntesis objetiva si no hubiésemos llevado a cabo tal síntesis nosotros mismos. Por eso la síntesis no nos viene dada por los objetos, sino que ha de ser operada por el sujeto mismo.

Tenemos, pues, que la síntesis se debe a la espontaneidad del sujeto, no a los objetos, cosas o a la pluralidad de las afecciones sensibles. Como esa espontaneidad se ejerce en el plano cognoscitivo, sobre todo la síntesis remite, en última instancia, al entendimiento como manifestación fundamental de la actividad del sujeto. Esta actividad como conocimiento se concreta y planifica en la actividad unificante del juicio, en cuanto todo juicio es una representación de

unidad, la representación de esta unidad es antecedente y fundamento posibilitante de toda síntesis objetiva. Si el sujeto careciere de esta capacidad apriorica de representación, de unidad carecería de un fundamento explicativo suficiente que justificase la síntesis de objetividad.

Después de decirnos que en el entendimiento hay conocimientos puros apriori que contienen la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación de todo fenómeno posible, concluirá que "el entendimiento puro es, mediante las categorías, un principio formal y sintético de todas las experiencias y que los fenómenos tienen una relación necesaria con el entendimiento" (14).

En el nivel del entendimiento ya no se trata simplemente de aprehender representaciones ni de reproducirlas y sintetizarlas trascendentalmente en la imaginación, sino que se trata de convertir el resultado de esas síntesis previas en un objeto, mediante la reducción a la unidad de la conciencia, ejercida categorialmente en la síntesis judicativa, ya que las categorías son las formas del juicio.

¹⁴ Sergio Rabade, **Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón Pura**, Madrid, Cincel, 1987, Pg. 43.

Por eso el entendimiento es, en las categorías, la ley de la unidad sintética de todos los fenómenos y, en virtud de esto, hace posible de un modo primario y originario la experiencia según su forma. Hay en este texto dos afirmaciones muchas veces repetidas: que en el entendimiento está la ley de la síntesis objetiva (la fuente de esta ley será la apercepción) por que hace posible desde el punto de vista de la forma, la experiencia objetiva, y que ello es posible debido a las categorías que hay en él. Son dos afirmaciones indisociables, porque no hay experiencia objetiva sin síntesis. Por consiguiente, "quien detente la ley originaria de síntesis detendrá también el privilegio de ser el fundamento de la experiencia objetiva" (15).

Hasta tal punto corresponde al entendimiento la primacia la constitución y explicación del proceso sintético que, de un modo general, Kant afirma que la síntesis es una operación del entendimiento, ya que implica espontaneidad, y los niveles anteriores al entendimiento son primariamente receptivos, debiéndose a la proyección del entendimiento sobre ellos la presencia en los mismos de una cierta espontaneidad. Pero la fuente originaria de toda función de síntesis es la apercepción

¹⁵ Inmanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada, 1979, Pg. B126.

trascendental, es la unidad absolutamente supra empírica de la conciencia de un yo -sujeto dotado de perfecta unidad e identidad-, sólo esta unidad e identidad originaria y originante puede explicar que el dinamismo del sujeto sea un dinamismo esencialmente unificador o sintetizante. De no ser así, los diversos pasos de la síntesis objetiva serían arbitrarios o quedarían reducidos al plano puramente empírico, incapaz de responsabilizarse de la objetividad científica, con sus caracteres de universalidad y necesidad.

Explicando la síntesis objetiva de los conceptos del entendimiento en su aplicación a los contenidos de la intuición, nos dice que "la síntesis o enlace de lo múltiple en tales conceptos se relaciona simplemente a la unidad de la apercepción, siendo por ello, el fundamento de la posibilidad del conocimiento a priori en cuanto éste se apoya en el entendimiento, motivo por el que es no solo trascendental sino también puramente intelectual".



CAPITULO IV

LA RAZON Y SU FINALIDAD



4.1 La dialéctica de la Razón

La razón no se refiere directamente a un objeto, sino simplemente al entendimiento, y por medio de éste a su propio uso empírico. La razón no crea conceptos objetivos, sino que se dirige a ordenarlos y a suministrarles la unidad que puede tener en su mayor extensión posible, es decir, por relación a la totalidad de las series; totalidad que el entendimiento no percibe, ocupado solamente en el encadenamiento de los fenómenos.

La razón no tiene, pues, propiamente por objeto más que el entendimiento y su empleo conforme a un fin, y lo mismo que éste une por conceptos lo múltiple en el objeto, lo mismo aquella une por ideas lo múltiple de los conceptos proponiéndose cierta unidad común como fin a los actos del entendimiento.



Sostengo, pues, que las ideas trascendentales no tienen nunca un uso constitutivo que suministre conceptos de ciertos objetos, y que, en el caso de que así se entienda, son simplemente conceptos sofísticos (dialécticos). Pero en desquite, tienen un uso regulador indispensable y necesario: el de dirigir el entendimiento hacia un cierto fin que hace converger las líneas directivas que siguen todas sus reglas a un punto que - por no ser más que una idea (focus imaginarius) es decir, un punto de donde los conceptos del entendimiento no parten realmente, puesto que se halla colocado fuera de los límites de la experiencia posible-, sirve, sin embargo para procurarles la más absoluta unidad con la más absoluta extensión.

"Si concebimos el entendimiento como la capacidad de unificar los fenómenos por medio de las reglas, la razón será la capacidad para unificar las reglas del entendimiento bajo la acción de los principios. La razón jamás versa, pues, en primer término sobre la experiencia o sobre un objeto cualquiera sino sobre el entendimiento para dar a los múltiples conocimientos de éste, por medio de los conceptos, una unidad apriorística que puede llamarse la unidad de la razón y que difiere completamente de la que puede infundir el

entendimiento" (16).

Las categorías del entendimiento no son todas ellas más que medios para llevarnos de un algo condicionado a otro algo de la misma especie, mientras que el concepto trascendental de la razón versa siempre sobre la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones y sólo termina, por tanto, en lo simplemente incondicionado, es decir, en lo que es incondicionado desde cualquier punto de vista. Así pues, la razón sólo se refiere al empleo de la inteligencia, pero no en la medida en que esta encierra el fundamento de toda experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones, no es ningún concepto utilizable en una experiencia, ya que ninguna experiencia tiene, ni puede tener, carácter incondicional), sino para prescribirle la orientación y una cierta unidad de la que la inteligencia no tiene la menor noción y que tiende a reducir a un todo absoluto todos los actos del entendimiento con vista a cada objeto.

La dialéctica puede considerarse, según se prefiera, como la parte principal de la crítica, o como un apéndice inútil. La Dialéctica, en efecto, es una crítica de la razón y tal vez da el título a toda la obra, siendo las

¹⁶ Ibid. Pg. 359.

partes precedentes meros preliminares. Y materialmente es la parte más extensa. Pero al mismo tiempo es inútil, porque sus conclusiones, han quedado establecidas anteriormente, en particular una vez que la deducción trascendental ha mostrado que todo conocimiento posible se limita a los fenómenos. Porque de esta tesis se sigue la imposibilidad de una metafísica dogmática.

La dialéctica no es para Kant la teoría del razonamiento probable como en Aristóteles. La dialéctica es una "lógica de la apariencia" o tal vez mejor, de la ilusión (Schein). Naturalmente, no en el sentido de que la anuncia, sino al contrario, en el sentido de que la denuncia, a fin de preservar de ella a la razón. La ilusión trascendental consiste en que la razón tiende por naturaleza a emitir juicios trascendentes, es decir, juicios que van más allá de toda experiencia posible, y a considerarlos como objetivos. Se trata de una ilusión natural y, por tanto inevitable. La dialéctica, pues, no puede suprimir la ilusión: sólo debe descubrirla e impedir que nos engañe. La sede de la ilusión trascendental es la razón.

"Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento, y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar

la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento".⁽¹⁷⁾ ¿Qué es, pues, la razón?. Desde el punto de vista lógico, la definición es fácil: es la facultad de razonar. Más cabe preguntar: ¿Cuál es la función del razonamiento?. Deducir, pero más concretamente enlazar juicios según la relación de principio a consecuencia o, más concretamente aún, reducir a un pequeño número de principios la gran variedad de los acontecimientos producidos en el entendimiento. La Razón, pues, se sirve de los principios para establecer la unidad suprema en nuestros conocimientos, de suerte que podemos quizá definir la razón como la facultad de los principios.

En este punto surge una dificultad, porque el entendimiento posee ya sus principios. ¿Qué es lo que diferencia a los principios de la razón ("Prinzipien") de los principios del entendimiento? Un principio de razón no es una proposición primera, como el principio de contradicción. El principio de la razón es una condición primera; es por tanto, algo incondicionado. La razón se guía por la máxima de que si se da lo condicionado, se da también toda la serie de sus condiciones y, por consiguiente, también un primer principio que es en sí incondicionado. Así Kant recoge a su modo el principio

¹⁷ Sergio Rabade, Op. Cit. Pg. 69.

aristotélico de que no es posible proceder al infinito en la serie de causas o, más brevemente, "hay que detenerse". La diferencia es que para Aristóteles esta necesidad es ontológica antes que racional, mientras que para Kant se trata sólo de una exigencia de la razón.

Por eso el problema de Kant consiste en saber si esta máxima posee o no valor objetivo. ¿Es trascendental o simplemente lógica?. ¿Tenemos derecho a concluir la realidad de lo incondicionado porque la razón tiene necesidad de lo incondicionado, o bien lo incondicionado es sólo un medio para poder ordenar nuestros conocimientos y satisfacer así a la razón?.

La razón no sólo tiene un uso lógico, sino también un uso que Kant llama trascendental. Esto nos puede inducir a error. Lo que Kant quiere significar es que la razón es el origen de ciertos conceptos que son análogos a las formas de la sensibilidad y a los conceptos puros del entendimiento. Les da el nombre de ideas, haciendo referencia a Platón, pero despojando a este término del sentido realista que tenía en aquél. ¿Qué queda de la idea platónica si no es un ser real existente en sí, más real que las cosas del mundo sensible?. Un concepto proveniente de la razón y al que no corresponde nada empírico que pueda ser dado por los sentidos. De esta

definición se derivan dos consecuencias: la primera es que sólo la razón puede entrar en la esfera metafísica. La segunda, que la razón no puede conocer nada puesto que no le es dado a conocer ningún objeto.

Es preciso ahora componer un cuadro sistemático de las ideas, análogo al de las categorías. Para descubrir las categorías, Kant partía de los juicios, ya que el entendimiento es la facultad de juzgar para descubrir las ideas; parte de los razonamiento, pues la razón es la facultad de razonar.

Ahora bien, hay tres tipos de razonamiento, correspondientes a las tres categorías de relación: razonamiento categórico, hipotético y disyuntivo. Cada razonamiento tiene su propio incondicionado. Para el primero es un sujeto que no es ya predicado de nada, para el segundo una hipótesis que no supone a su vez nada, para el tercero un agregado de miembros de la división que nada deja tras de sí. El conjunto de los fenómenos de la experiencia interna se unifica mediante la idea de alma, el conjunto de los fenómenos de la experiencia externa mediante la idea del mundo, y ambas esferas se reducen a una mediante la idea de Dios. El inconveniente de esta presentación es que deja escapar un punto que para Kant es esencial, a saber, la relación de cada idea

a un tipo de razonamiento

Las ideas poseen una función reguladora y no constitutiva. Que las ideas no admiten un uso constitutivo significa que, a diferencia de las categorías, son incapaces de constituir un objeto con los fenómenos. Esto es evidente, porque los sentidos no pueden ofrecer nada que corresponda a las ideas. Pero para Kant el término objeto es multívoco. Está claro que las ideas no pueden constituir un objeto- más no obstante poseen un objeto: el alma, mundo y Dios. Para designar este objeto que no es objetivo, Kant emplea la expresión "objeto en idea". Según esta nueva terminología, la ilusión trascendental consiste en creer que "un objeto en idea" es un objeto.

El uso de las ideas es regulador. Esto significa que la idea sirve, como sabemos, para conferir toda la unidad posible a los conocimientos particulares provenientes del entendimiento. Para lograrlo la razón dirige al entendimiento hacia un punto donde convergen todas sus líneas de exploración. Este punto no es real sino ideal, como un "foco imaginario" que se encuentra detrás del espejo donde todos los rayos luminosos parecen converger. La unidad así obtenida es la unidad de un sistema cuyo único valor consiste en satisfacer a la razón.

Esta unidad no carece, con todo, de utilidad para el propio entendimiento, porque orienta su búsqueda y le proporciona un cierto número de principios, que Kant llama máximas, para distinguirlos de los principios del entendimiento. Se trata de principios comúnmente recibidos en filosofía como sentencias de la sabiduría metafísica. Son tres: no hay que multiplicar los seres sin necesidad (principio conocido como navaja de Ockham); no hay que minimizar temerariamente la variedad de las especies; la naturaleza no produce saltos (principio característico de la Filosofía de Leibniz).

En el fondo, lo que la razón supone es que se da finalidad en la naturaleza; el entendimiento guiado por la razón debe proceder como si los "objetos en idea" fueran reales, como si todos los fenómenos internos provinieran de una sustancia pensante, como si todos los fenómenos externos se anudaran en el mundo, como si los fenómenos del mundo sensible provinieran de una inteligencia suprema. Así se instaura en el seno del idealismo una especie de orientación de la ciencia por la metafísica.

"La razón pura no se presenta en sus ideas objetos especiales situados más allá del campo de la experiencia, sino que se limita a reclamar la integridad del empleo

del entendimiento dentro de los marcos de la experiencia misma. Ahora bien esta integridad solo puede ser una integridad en el proceso de los principios, no en el de las intuiciones y los objetos. No obstante para poder representarsela de un modo determinado, la piensa como el conocimiento de un objeto, cuyo conocimiento es totalmente determinado conforme aquellas reglas, pero cuyo objeto es solamente una idea para acercar todo lo posible el conocimiento intelectual de la totalidad, que aquella idea designa" (18).

la razón distingue entre la experiencia y lo que esta más allá, pero el uso de ésta se limita a que el entendimiento se restrinja a la esfera de la experiencia; aunque la razón en su uso puro o trascendental exige la totalidad del empleo del entendimiento, pero sólo como un objeto en idea. El ambito de la experiencia lo constituyen los objetos y las leyes; el de la metafísica, el de las ideas. La razón es la facultad enlazante entre la experiencia y el pensamiento puro o ilimitado, es la que propende a la unidad, cosa que no puede el entendimiento por estar ocupado en la diversidad fenoménica.

¹⁸ Inmanuel Kant, *Prolegómenos*, Madrid, Sarpe, 1984, Pg. 142.

Los conceptos de la razón se refieren a la totalidad esto es, a la unidad colectiva de toda la experiencia posible, y por eso se elevan sobre toda experiencia dada y se convierten en trascendentes así, pues como el entendimiento necesita de las categorías para la experiencia, la razón contiene en sí la base para las ideas, por las cuales entiendo conceptos ordinarios, cuyo objeto no puede, igualmente ser dado en experiencia alguna. Las últimas se encuentran en la naturaleza de la razón, igualmente que las primeras en la naturaleza del entendimiento, y si aquellas traen consigo una apariencia que fácilmente puede seducir, esta apariencia es inevitable, aunque puede impedirse su seducción.

Puesto que toda apariencia consiste en que la base subjetiva del juicio sea considerada como objetiva, será el conocimiento propio de la razón pura en su uso trascendente el único medio preventivo contra los extravíos en los cuales incurre la razón si interpreta mal su misión, y refiere de un modo trascendente, al objeto en sí mismo, lo que solamente se refiere a su propio sujeto y a la dirección del mismo en todo uso inmanente.

"La diferenciación de las ideas, esto es, de los conceptos puros de la razón, de las categorías o

conceptos puros del entendimiento de naturaleza y origen y usos completamente distinto, es una parte tan importante de la fundamentación de una ciencia que debe contener el sistema de todos estos conocimientos apriori, que, sin tal distinción, la metafísica es completamente imposible, o, a lo más es un ensayo tosco y sin reglas, sin conocimiento de los materiales de los cuales se ocupa, ni de su capacidad para componer a pedazos, con peste o el otro fin, una especie de castillo de naipes. Si la crítica de la razón pura hubiese conseguido sólo poner de manifiesto esta diferencia, hubiese ya contribuido más, por este medio, al esclarecimiento de nuestro concepto y a la guía de nuestra investigación en el campo de la metafísica, que todos los esfuerzos infructuosos que, por dar satisfacción a los temas de la razón pura, se han emprendido en todo tiempo, sin imaginar jamás que se pudiera estar en un campo completamente distinto al del entendimiento, por lo cual se alineó bajo una denominación misma los conceptos del entendimiento y de la razón como si fuesen de una misma clase" (19).

Todos los conocimientos puros del entendimiento tienen como propio, que sus conceptos, se pueden dar en la experiencia y sus principios pueden confirmarse por

19 Ibid. Pg. 138.

medio de ella; por el contrario los conocimientos trascendentales de la razón, ni se pueden dar en la experiencia, en cuanto concierne a sus ideas, ni sus proposiciones pueden nunca ser confirmadas o contradichas por ella; por eso, el error incorporado quizá aquí, no puede ser descubierto por otro medio que por la razón pura misma, lo cual, sin embargo, es muy difícil porque precisamente esta razón se hace dialéctica naturalmente por medio de sus ideas, y esta apariencia inevitable no puede ser limitada por investigación alguna objetiva dogmática de las cosas, sino puramente por la razón subjetiva misma, como fuente de las ideas.

"Siempre ha consistido mi mira principal en la crítica, no sólo en cómo había de distinguir cuidadosamente las clases de conocimiento, sino cómo podía derivar cada concepto perteneciente a las mismas de su fuente común, a fin de que, no sólo pudiese determinar con seguridad su uso, por conocer de donde se derivan, sino que también tuviese la ventaja, no supuesta pero inapreciable, de conocer la totalidad de la enumeración, clasificación y especificación de los conceptos a priori, por consiguiente, según principios. Sin esto, en la metafísica todo es pura rapsodia, en la cual jamás se sabe si lo que se posee es bastante o puede aún faltar algo y dónde. Sin duda esta ventaja sólo se puede

conseguir en la filosofía pura, de la cual constituye también esta la esencia" (20).

Según Kant la fuente común de donde derivan las clases de conocimiento se encontraría en la razón; y agrega que la esencia de la filosofía pura sería ésta: llegar no sólo a conocer la distinción sino comprenderla, con clara conciencia de que todo conocimiento tiene como fuente original a la razón. Las clases de conocimiento son determinables por acción de la razón misma, porque que interesa a la filosofía pura es la relación o conexión de las formas a priori de los juicios. Puesto que había encontrado el origen de las categorías en las cuatro funciones lógicas del juicio del entendimiento, era completamente natural buscar el origen de las ideas en las tres funciones de las conclusiones de la razón; pues si están dados tales conceptos puros de la razón (ideas trascendentales), no se los podría encontrar a no querérselos tener por algo innato, en alguna otra parte que en la misma acción de la razón, pero, en tanto que representa como determinados los juicios del entendimiento en relación a una u otra forma a priori, constituye conceptos trascendentales de la razón pura.

Nuestra analítica, tan trabajosa del entendimiento,

²⁰ Ibid, Pg. 139.

seria también, pues, completamente superflúa, si nuestros propósitos no se dirigieran a otra cosa que al puro conocimiento natural, tal como puede ser dado en la experiencia, pues la razón cumple también su cometido de un modo completamente seguro y bueno, tanto en la matemática como en la ciencia natural.

4.2 La razón como unidad sistemática del uso del entendimiento

Las ideas trascendentales expresan, pues la determinación propia de la razón, como un principio de unidad sistemática del uso del entendimiento. Pero si por el contrario se considera esta unidad del modo de conocer, como si dependiera del objeto del conocimiento; si a ella, que propiamente, es sólo regulativa, se la considera como constitutiva y se persuade uno de que se puede ampliar considerablemente, por medio de estas ideas el propio conocimiento sobre toda experiencia posible, esto constituye un mero error en el juicio de la determinación propia de nuestra razón y de sus principios, y una dialéctica, que en parte, confunde uso experimental de la razón; en parte, la pone en contradicción consigo misma.

Los límites (en los seres extensos) presuponen

siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no necesitan otro tanto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en tanto que carecen de totalidad absoluta. Pero nuestra razón ve, por decirlo así, en torno suyo un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque nunca puede tener conceptos determinados de ellas y esté limitada solamente a los fenómenos.

En tanto que el conocimiento de la razón es homogéneo, no se puede concebir límite alguno determinado de él. En la matemática y en la ciencia natural reconoce, ciertamente, la razón humana limitaciones pero no límites; esto, reconoce sin duda que hay algo fuera de ellas adonde nunca puede llegar, pero no que puedan ser ellas mismas en parte alguna acabadas en su proceso interno.

Si conectamos la regla que consiste en evitar todo juicio trascendente de la razón pura, con la otra, aparentemente contradictoria, de elevarnos hasta conceptos que están dados fuera del campo del uso inmanente (empírico), nos daremos cuenta de que ambas pueden coexistir, pero sólo en el límite de todo uso lícito de la razón; pues ésta pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres del pensamiento; y

aprenderemos también, por este medio, cómo aquellas ideas tan notables, sirven sólo para la determinación de los límites de la razón humana, a saber: de una parte para no extender ilimitadamente los conocimientos de la experiencia de suerte que no quede más para conocer por nosotros que el mero mundo, y, de otra parte, sin embargo, para no querer elevarnos sobre los límites de la experiencia y juzgar de las cosas fuera de ellas como de cosas en sí mismas.

Razón y entendimiento no difieren orgánicamente. Representan una misma función, si bien aplicadas a materias distintas. El entendimiento es esta función aplicada a la materia empírica, en tanto que la razón ejerce su función sobre una materia que se encuentra fuera de los límites de la sensibilidad y que está representada por conceptos. Kant no deja de observar que la ausencia de lo sensible provoca el uso sofisticado multiforme que la dialéctica se esfuerza por poner al desnudo.

La imaginación, la deducción psicológica, la distinción entre el entendimiento y la razón, son todos elementos que Kant debe a la psicología de su tiempo. La doctrina de la sensibilidad y la del entendimiento convergen hacia un punto único: la limitación necesaria

del apriori a la experiencia en el uso teórico de la razón. El uso trascendente extiende el empleo de los conceptos puros a las cosas en sí, y no responde por tanto, a los criterios de la objetividad. La incursión de la razón por medio de categorías en el dominio de lo trascendente es, pues, condenable si se interpreta este uso como medio de saber; y si se persigue una ciencia de lo trascendente, la ciencia de lo apriori no puede ser concebida como una ontología: es una pura analítica de la razón, es decir, una ciencia que tiene por objeto el estudio del entendimiento en sus funciones formales.

Conocer consiste en la determinación de la intuición por las funciones lógicas del pensamiento; la síntesis desempeña el papel de operación provisional de la que se encarga la imaginación; pero la verdadera función dominante del entendimiento es la unificación. Las categorías representan funciones de unidad sintética.

La crítica establece, de una manera inatacable, que en los límites de la razón teórica el conocimiento de lo metasensible debe ser formalmente rechazado, pero, a pesar de su agnosticismo, esta posición indica el sesgo por el cual la razón puede, sin demasiados daños, correr el riesgo de una metafísica trascendente. En efecto conocer la naturaleza y comprenderla, son dos cosas muy

diferentes. Conocerla es captar su realidad fenoménica, rigurosamente mecánica; comprenderla es considerarla como si hubiera producido las cosas de acuerdo con un fin.

La tarea para Kant era más fácil en el dominio de la razón que en otra parte, porque la materia de la que se ocupa es de orden racional y porque posee de antemano el carácter de representación que no tiene ni siquiera la apariencia de la pasividad inherente a la representación de la materia sensible. Como centro del debate encontramos por primera vez bajo la pluma de Kant la concepción del hombre como *cosmotheoros*, es decir, que el hombre es, de un lado espectador y creador del mundo sensible, que sobresale y domina en el orden de los fenómenos por unidades espirituales supremas; y por otro lado, es un ser moral, gracias a la libertad, con lo que reabsorbe así en su ser espiritual al mundo inteligible que lo eleva por encima de las exigencias científicas puras. Ahora bien, la razón ejerce en el primer dominio teórico un poder claramente autocrático al construir de una manera autónoma las ideas en el pleno sentido de la palabra. La razón es la *ratio determinans* de la sistematización completa del saber teórico.

Lo característico de la filosofía trascendental es que no tiene derecho a rechazar ningún problema de

cuantos se crucen en su camino, bajo el pretexto de que no dispone de medios para resolverlos, pues la razón, que ha planteado el problema, creando con él el objeto del problema mismo y de su planteamiento tiene que encontrar también dentro de sí misma los medios para reducirlo mediante el análisis de sus elementos concretos, resolviéndolos críticamente. El alegato de una inevitable ignorancia y de una profundidad insondable del problema de que se trata, no puede eximirnos de la obligación de resolverlo de un modo fundamental e íntegro, "porque el mismo concepto que nos permite formular el problema tiene necesariamente que capacitarnos para resolverlo, ya que el objeto no se encuentra nunca fuera del concepto" (21). Por eso no podemos considerar inescrutable ninguno de los ideales señalados por la razón pura; lejos de ello, cada uno de éstos, considerado como idea, tiene que encontrar necesariamente su aliento y solución en la naturaleza de la razón misma. "Pues la razón consiste precisamente en que sepamos dar cuenta de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, ya partiendo de fundamentos objetivos o, si se trata de puras apariencias, de fundamentos subjetivos" (22).

²¹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, México, Porrúa, 1987, Pg. 505.

²² Op. Cit. 641.

A la filosofía de Kant se le puede aplicar, en verdad, la frase del conocido epigrama de Schiller en que el poeta dice que esta filosofía no sabe nada de la cosa ni sabe nada tampoco del Alma. En sus comienzos y en su fundamentación, por lo menos, no tiene por qué conocer esta antítesis; no necesita reconocerla como una antítesis originaria y evidente por sí misma. El contenido de la doctrina Kantiana no lo forman el yo ni sus relaciones con los objetos exteriores, pues versa primordialmente sobre las leyes y la estructura lógica de la experiencia.

Los objetos, lo mismo los "interiores" que los "exteriores", no existen en sí y por sí, sino que nacen para nosotros en el proceso de la experiencia. Este proceso es el que se trata de comprender, desarrollando sus normas y sus reglas, antes de poder decir nada acerca del ser de las cosas.

Hasta ahora, se proyectaban siempre el yo y las cosas, para comprender las relaciones entre ellos, sobre un fondo metafísico común, intentando derivar el uno y las otras de un origen común objetivo; a partir de ahora, este problema no tiene ya razón de ser, de aquí en adelante, se investigará tan sólo la forma lógica y generalmente valedera de toda experiencia, forma que ha

de ser obligatoria, en iguales términos, lo mismo para la experiencia "interior" que para la "exterior". El conocimiento de los objetos no puede diferir totalmente del conocimiento de nuestro "yo", sino que ambas clases de conocimientos deben parecer unidas en un principio sistemático, cualquiera que él sea.

En esto reside la propia y verdadera unidad originaria, y basta con retrotraerse a ella para reducir las antítesis absolutas de toda la ontología anterior. Quedan ya clara y seguramente deslindados, con ello, el método y la tendencia fundamental de la investigación kantiana. Esta no versa sobre las cosas, sino sobre los juicios acerca de ellas. Lo que se plantea es un problema lógico; y este problema se orienta única y exclusivamente hacia aquella forma peculiar y específica del juicio en la que situamos la existencia, donde afirmamos conocer los objetos empíricos.

Esta dirección dual es la que señala el doble carácter de la filosofía crítica. Si enjuiciamos la obra de Kant como lógico puro, es decir, si nos fijamos solamente en lo aportado por él a la lógica formal y a la teoría de los principios abstractos de la matemática pura, no puede haber la menor duda de que en este punto el autor de la crítica de la razón pura se halla por

debajo de sus grandes antecesores racionalistas y, principalmente, por debajo de Leibniz. Pero esta falla guarda una íntima relación con su mérito más peculiar: la mirada de Kant se dirige única y exclusivamente a la experiencia, a los principios del conocimiento empírico. La matemática misma es tomada en consideración en cuanto que puede acreditarse en su aplicación a los objetos efectivos y concretos.

El análisis del concepto de verdad, que formaba la base y el comienzo de racionalismo leibniziano, es retenido como postulado esencial, pero, ahora, cobra una nueva meta, en cuanto que se orienta única y exclusivamente hacia el análisis del concepto de la experiencia y se pone al servicio de él.

Real es lo que se halla en consonancia con una percepción con arreglo a las leyes empíricas, y lo que, conforme a ello, podemos ordenar unívocamente dentro del contexto de una experiencia. Este sentido crítico de la realidad encuentra, para Kant, una nueva confirmación en los progresos que la misma ciencia exacta va alcanzando poco a poco y cada vez más claramente en la formulación de su verdadero problema. Lo que esta ciencia postula es un nuevo concepto de naturaleza. "La naturaleza" de las cosas es, en su acepción primaria y originaria, el

principio con arreglo al cual se mueven; la fuerza motriz que crea las cosas concretas; el poder y la esencia que las conduce al ser y las mantiene en él. La expresión de esta primera raíz objetiva del concepto de naturaleza la tenemos en la analogía etimológica de "natura" y "nasci": la naturaleza es, ante todo, la creadora y la fuente nutricia, la matriz universal que alumbra la entraña de toda realidad. "Pero por otra parte, hemos podido asistir también al lento y tenaz esfuerzo con que la física matemática pugna, desde sus primeros comienzos por llegar a una concepción nueva. Para ello, desviándose de la esencia de las cosas hacia su ordenación y agrupación numérica, se aparta del camino de su interioridad sustancial, para seguir por el de su estructura matemática funcional (23).

4.3 La inversión copernicana

Respecto a lo señalado Cassirer anota que "esta tendencia fundamental que cobra ya plena claridad en la lucha de Kepler y Galileo contra sus adversarios místicos y peripatéticos -señala Cassirer-, se destaca en el período sucesivo de un modo cada vez más claro y más enérgico. Uno de los más importantes investigadores del

²³ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, t. 2 México, Fondo de Cultura Económica, 1956, Pg. 622.

siglo XVII, Robert Boyle, formula de un modo muy marcado esta nueva concepción, en su obra *De ipsa Natura*, al expresar que la naturaleza no debe concebirse como un conjunto de fuerzas por medio de las cuales se crean las cosas, sino como un conjunto de reglas conforme a las cuales nacen éstas" (24).

Kant no hace más que proseguir y llevar a términos esta trayectoria del pensamiento, cuando separa el concepto material de la naturaleza del concepto formal, descubriendo éste como la verdadera y originaria premisa. La naturaleza no es tanto el conjunto de los objetos de la experiencia como el conjunto de sus leyes generales. "Y ahora me pregunto si cuando se habla de la posibilidad de un conocimiento apriori de la naturaleza, no sería mejor, formular el problema de este modo: ¿Cómo es posible conocer apriori leyes necesarias que rigen las cosas como objetos de la experiencia, o cómo podemos conocer apriori las leyes necesarias de la experiencia misma con referencia a todos sus objetos?".(25)

Se ha operado pues, la inversión copernicana del problema. Los objetos empíricos no son ya algo que exista por sí y por separado, sino que nos son dados solamente

²⁴ Ibid. 622.

²⁵ Ibid. Pg. 623.

por la experiencia y bajo las condiciones propias de ésta. Pero la experiencia, a su vez, no representa ya para nosotros algo rígido y definitivo, sino un modo funcional específico de nuestro conocimiento, que descansa sobre la agrupación y el entrelazamiento de todos sus medios. Es, por sí misma, un modo de conocer que requiere entendimiento y que, por tanto- según el significado rigurosamente objetivo que este término tiene para Kant, se halla presidido y gobernado por reglas lógicas dotada de validez general. Sin estas reglas, sin la referencia a los conceptos puros de la magnitud y del número, de la permanencia y de la causa, no llegaríamos a ninguna "objetividad" ya que ésta, como ahora se pone en claro, no es sino una característica del juicio.

Ha perdido, con esto, toda apariencia de paradoja el extraño y "disparatado" aserto según el cual el entendimiento es el "autor de la naturaleza". No se trata en efecto, de afirmar con ello que despliegue ninguna clase de "acción" psicológica o metafísica, sino simplemente de establecer el nexo de una condición puramente lógica. El entendimiento fundamenta la objetividad de las cosas al determinar los juicios de la percepción como juicios de la experiencia, por cuanto la diferencia de valor entre éstas dos clases de juicios estriba únicamente en sus conceptos y en la necesidad a



ellos inherente.

No podemos seguir viendo, como ociosos espectadores, moverse las cosas en torno a nosotros, si realmente queremos encontrar una respuesta a la pregunta de su cognoscibilidad, sino que debemos acostumbrarnos a comprender el conocimiento mismo como el proceso lógico constantemente progresivo de la estructuración y la interpretación del simple material de las percepciones. Las condiciones de éste proceso rigen, al mismo tiempo para todo resultado obtenido en él y que- por lo demás, sólo por medio de él podemos alcanzar y asegurar. El análisis de la función pura de la experiencia pone al desnudo el meollo y la sustancia de las cosas empíricas.

La unidad de los objetos se determina exclusivamente por medio del entendimiento, y con arreglo a las condiciones que van implícitas en la propia naturaleza de éste; por donde el entendimiento es el origen del orden central de la naturaleza, puesto que encuadra todos los fenómenos bajo sus propias leyes, haciendo posible con ello (en cuanto a su forma) la experiencia a priori, por medio de la cual queda necesariamente sometido a sus leyes todo lo que sólo puede conocerse por la experiencia.

Con los que nosotros tenemos que ver no es con la naturaleza de las cosas en sí mismas (la cual es independiente tanto de las condiciones de nuestros sentidos como de las del entendimiento), sino con la naturaleza como objeto de la posible experiencia, lo que explica que el entendimiento, al hacer posible esta, haga posible al mismo tiempo, que el mundo sensible no sea ningún objeto de la experiencia o una naturaleza.

La distinción entre juicios analíticos y sintéticos responde a la concepción crítica fundamental de que el entendimiento no es simplemente la capacidad para establecer reglas mediante la comparación de los fenómenos, sino, que es, además, el que da leyes para la naturaleza, por cuanto que sin el no existiría nunca ni en parte alguna la naturaleza, es decir, la unidad sintética de la variedad de los fenómenos conforme a reglas. "El entendimiento no sólo esclarece las representaciones por medio del análisis sino que las hace posibles, como representaciones de objetos" (26). La simple operación de sumar y agrupar las percepciones de los sentidos jamás nos permitiría remontarnos por encima del círculo de la subjetividad, en el que permanecen encerradas las impresiones concretas en cuanto tales.

²⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, México, Porrúa, 1987, Pg. 626-7.

La distinción entre los juicios analíticos y sintéticos viene, pues a descubrir un doble modo y un doble origen en la formación de los conceptos. Si, según la teoría tradicional, el concepto es, solamente el resultado de la "abstracción" a base de una pluralidad de datos de las sensaciones, ahora se ve que las sensaciones "semejantes", para que podamos conocerlas como semejantes y agruparles en una "categoría" sin la cual carecería de base el proceso de la "abstracción" tienen que reducirse antes a una determinada regla de enjuiciamiento. A la unidad de la "categoría" precede, por tanto, la unidad de una norma ideal; a la comparación abstractiva, la articulación constructiva. El concepto no es, si nos atenemos a su verdadera significación fundamental, otra cosa que la conciencia de esta unidad de síntesis. La unidad sintética de la apercepción es el punto más alto al que debe atenderse todo el empleo del entendimiento, e incluso toda la lógica y, con arreglo a ella la filosofía trascendental, más aún, esta capacidad es el entendimiento mismo.

4.4 Razón, Naturaleza y Experiencia.

El problema de "como es posible la naturaleza misma", problema, que según Kant, constituye el punto más alto que la filosofía trascendental puede tocar y al que

necesariamente debe ser llevada como a su límite y culminación" ha encontrado aquí, por tanto, su solución general. La naturaleza no es, para nosotros, otra cosa que la experiencia; y ésta, a su vez, se reduce a un conjunto de juicios sintéticos. En los principios de éstos juicios, de los que podemos cerciorarnos de un modo general, se determinan de antemano y se limitan a condiciones fijas sus resultados objetivos. "Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son, al mismo tiempo, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia, y encierran por ello validez objetiva en un juicio sintético apriori"⁽²⁷⁾.

No poseemos, por tanto, otros principios que los principios de la "exposición", de la exposición y el enlace científico de los fenómenos, y el orgulloso nombre de la ontología tiene que ceder el puesto al modesto nombre de la analítica del entendimiento puro. Todo medio especial de conocimiento deberá ser considerado en lo sucesivo, por grandes que puedan parecernos su independencia y su valor sustantivo, solamente dentro de los marcos y de los límites de esta función general; toda síntesis concreta sólo puede llegar a adquirir su

²⁷ Ernst Cassirer, *El Problema del conocimiento*, Pg. 634.

fundamentación trascendental con respecto al sistema de la naturaleza, concebido como el sistema de los principios puros del conocimiento.

No nos preguntamos cómo el espacio del universo, absoluto y existente en sí, se escinde en los diversos mundos espaciales de los diferentes sujetos de representaciones, sino que tratamos, por el contrario, de fijar las condiciones lógicas que hacen que el espacio subjetivo, el único que en un principio le es dado al individuo, se convierta en el espacio "Objetivo" y que, por tanto, obtengamos como resultado un concepto unívoco de la realidad empírica independientemente de todas las diferencias individuales en cuanto a las representaciones.

El enlace de lo múltiple en general no puede sernos dado nunca por los sentidos, ni puede tampoco, por tanto, contenerse al mismo tiempo en la forma pura de la intuición sensible, ya que es un acto de la espontaneidad de nuestra facultad representativa, y como a ésta, para distinguirla de la sensibilidad, debemos llamarla entendimiento, tenemos que todo enlace..., es un acto del entendimiento que debemos calificar con el nombre general de síntesis, para dar a entenderse con ello, al mismo tiempo, que no podemos representarnos nada enlazado

con el objeto sin que previamente lo hayamos enlazado nosotros y que el enlace es, de todas las representaciones, la única que no puede ser dada por los objetos, sino que sólo puede ser llevada a cabo por el sujeto mismo, ya que es un acto de su espontaneidad. Toda síntesis, cualquiera sea el modo como en concreto se determine, constituye, por tanto, una "operación del entendimiento", el cual no es, a su vez, otra cosa que "la capacidad de enlazar a priori" (28).

En Kant el concepto de la "subjetividad" se sustituye por el de la idealidad. Pues la idealidad- como reminiscencia del concepto platónico de la "idea"- significa la doble relación por virtud de la cual las intuiciones puras, aún representando funciones del espíritu deben ser consideradas, además, como la pauta de todos nuestros predicados acerca de las "cosas" y los "hechos", siendo ellos, por tanto, las llamadas a determinar y expresar el valor de estos predicados. Los colores y los sonidos, por ejemplo, no encierran, en cambio "exactamente hablando, ninguna clase de idealidad", ya que les está vedada esta vigencia normativa. Son simples datos de la sensación", que se deslizan en lugar del auténtico objeto, científicamente descubierto y determinado.

²⁸ Ibid. Pg. 649.

Kant parte del esquema de la psicología de la asociación, para desarrollarlo y transformarlo. Se apoya para ello, claramente, en Tetens, cuya teoría se orienta toda ella, esencialmente, hacia este desarrollo. Al igual que éste, Kant distingue entre el acto de la simple comparación de las percepciones y la "creación" activa de un pensamiento de relación", y, coincidiendo también con él, hace incapie en que el pensamiento no se limita a desplazar de lugar los fantasmas", sino que entraña una productividad originaria.

Si concebimos el entendimiento, no simplemente como una facultad de formar conceptos genéricos abstractos, sino, según debemos hacerlo con arreglo a la deducción trascendental de las categorías, como la "Facultad de formar reglas", dejará de ser, en realidad, algo totalmente "diferente" de la intuición. En efecto, sin una regla aplicable en la sucesión de los contenidos concretos de la representación, sin un "reconocimiento de los conceptos", jamás surgiría ante nosotros una forma de la intuición, ni nos serian dadas, por tanto siquiera las representaciones fundamentales mas puras y primarias del tiempo y el espacio (29).

²⁹ Immanuel Kant, *Critica de la Razón Pura*, México, Porrúa, 1987, Pg. A, 102.

4.5 El método crítico y la filosofía trascendental.

Es lo sensible lo que "realiza" el entendimiento, a la par que lo restringe", al dirigirlo hacia el único terreno en el que éste puede cumplir su función lógica auténtica. Los conceptos del entendimiento no pueden tener otra más alta meta que la de hacer posible y fijar unívocamente la ordenación en el espacio y en el tiempo.

Ahora es cuando se abre ante nosotros todo el horizonte de la investigación crítica. Comprendemos, en efecto, que sin apoyarnos en ciertos principios objetivamente válidos de conocimiento, carecería de todo asidero no solo la experiencia exterior, sino también al interior, que, sin el punto de apoyo de tales principios, sería tan imposible hablar de un yo empírico como hablar de un objeto de la naturaleza. Así enfocado el problema, sólo quiere decir una cosa: que también nosotros mismos estamos dados solamente como "un fenómeno". Tampoco el propio yo puede ser concebido como algo desligado de todas las funciones del conocimiento en general y enfrentado a ellas como un objeto absoluto.

Para el psicólogo sensualista, la experiencia es un producto del tiempo, nace y se desarrolla en cuanto que las impresiones a primera vista aisladas e incoherentes

van enlazándose con el transcurso del tiempo en combinaciones asociativas fijas. Se da por supuesto, de consiguiente, un transcurso objetivo del tiempo mismo, una sucesión objetiva de las impresiones de las que se parte para explicar la vigencia de los conceptos fundamentales de carácter general.

El método crítico, en cambio, sigue el camino inverso. No entra a indagar, en primer término, el acaecer real en el tiempo, sino las condiciones que necesariamente tienen que darse para poder enlazar dos contenidos en la relación de simultaneidad o de sucesión. Condiciones que este método descubre y fija en conceptos puramente lógicos de relaciones, que encierran, por tanto, la misma verdad inquebrantable para cuanto pueda sernos dado en el tiempo, lo mismo para el conocimiento del objeto que para el del yo.

Aunque la psicología genética cree abordar su problema sin partir de supuesto alguno, es indudable que opera desde el primer momento con el concepto del tiempo objetivo, sin ayuda del cual no podría ni siquiera llegar a plantear su problema. Pues bien, basta con analizar este solo concepto, para descubrir en el fondo de él aquellos mismos principios conceptuales cuya razón de ser pone en duda el sensualismo.

Para poder señalar a las impresiones un lugar fijo y determinado en el tiempo, representándonoslas como dadas en una sucesión fija no cabe más posibilidad que el de someterlas a aquellos principios generales de enjuiciamiento que Kant resume bajo el nombre de "Analogías de la experiencia".

"No es el juego fortuito de la asociación el que engendra y fundamenta el concepto de la causa, sino que es, por el contrario, sobre este concepto que descansa toda representación de un acaecer objetivo, ya lo concebamos como determinado físicamente o de un modo psicológico. El entendimiento es, gracias a la unidad de la apercepción, la condición a priori para la posibilidad de una determinación continua de todos los lugares de los fenómenos en el tiempo a través de la serie de causas y efectos"³⁰). Por tanto aunque todas las leyes especiales se deriven de la experiencia, el principio según el cual existe una sujeción general a la ley no se deduce de la experiencia, sino que es una premisa constitutiva de la función de la experiencia misma, función que, por su parte, es la que nos lleva al conocimiento de los objetos y al del propio yo.

³⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada, 1961, Pg. 256.

Ningún contenido, por muy subjetivo que sea, puede elevarse a conciencia en nosotros si no es previamente plasmado con arreglo a las mismas unidades sintéticas que, en su consumación y en su desarrollo total y perfecto, dan como resultado el objeto de la naturaleza. En uno y en otro caso, nos vemos remitidos a las leyes" por medio de las cuales el juego de los cambios es sometido a una naturaleza de las cosas (como fenómenos) o, lo que viene a ser lo mismo, a la unidad del entendimiento, fuera de la cual no podría formar parte de una experiencia, como la unidad sintética de los fenómenos.

A este propósito hay que observar, sobre todo, que "no podemos exigir del entendimiento humano que conozca lo sustancial de las cosas, es decir, que sea capaz de determinarlo por sí mismo, sino más bien que exija conocerlo como una simple idea, en el mismo plano de un objeto dado" (31).

En efecto, si nos preguntásemos si el alma es algo material o tiene "en sí" naturaleza espiritual, esta pregunta carecería de sentido, ya que el simple concepto del "en sí", es decir, la abstracción de todas las condiciones del conocimiento, elimina no sólo la

³¹Inmanuel Kant, *Prolegomenos*, Pg. 144.

naturaleza física, sino la naturaleza en general, es decir, todos los predicados de cualquier experiencia posible. Desapareceran, con ello, todos los medios para poder pensar un objeto correspondiente a nuestro concepto, que es lo único que puede autorizarnos a atribuir a éste un sentido cualquiera.

Por tanto, los reparos dogmáticos que en este punto pudieran surgir sólo podrían despejarse mediante la clara conciencia metodológica de que no le es dable al entendimiento divagar en mundos inteligibles ni siquiera en un concepto.

Si planteamos el problema en un sentido rigurosamente crítico ateniéndonos, por tanto, firmemente al criterio de que todo el ser de los fenómenos se reduce a sus leyes empíricas y se cifra totalmente en ellas, sólo podremos preguntarnos una cosa, a saber: "cómo y por qué causa, las representaciones de nuestros sentidos se combinan y entrelazan de tal modo que las que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas conforme a leyes empíricas como objetos fuera de nosotros; problema que no encierra, sin embargo en modo alguno, la supuesta dificultad de encontrar el origen de las representaciones de causas situadas fuera de nosotros y que actúan como

factores totalmente extraños"³²).

En realidad, este fenómeno ha sido resuelto ya mediante la deducción trascendental de las categorías y el concepto superior a que estas responden: la unidad de la apercepción. En efecto, gracias al resultado de esta deducción, el yo y el objeto forman un conjunto de reglas al que se hallan, en cierto modo, supeditadas, y no pueden sustraerse a esta conexión lógica sin perder por ello, al mismo tiempo, su contenido especial y concreto. Este contenido radica únicamente en la trabazón sistemática que aquí adquieren, por donde el verdadero problema que aquí se plantea no consiste en la unidad, que constituye más bien lo originario y lo necesario, sino, por el contrario, en la dualidad, en el desdoblamiento de la experiencia en dos segmentos distintos.

Ahora bien, el "dualismo" que así se produce no debe entenderse en un sentido "trascendental", sino simplemente en un sentido empírico. En relación con la experiencia, la materia, al igual que el yo, se nos da como "sustancia en el fenómeno", y conforme a reglas que

³² Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, Pg.675.
Cfr. Immanuel Kant, *Critica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada, 1979, Pg. 387.

estas categorías implanta en el conjunto de nuestras percepciones exteriores e interiores, para convertirlas en experiencia, no hay más remedio que enlazar entre sí diferentes fenómenos.

Por fin, ha sido pronunciada la palabra decisiva: no puede haber para nosotros dos clases absolutamente separadas y heterogéneas de sustancias, porque la categoría de la sustancia, la función que este concepto ejerce, es solamente una y, por consiguiente, sólo existe desde el primer momento un foro común del conocimiento, ante el que necesariamente tienen que comparecer los dos tipos de objetividad.

El problema fundamental de la crítica de la razón pura podría expresarse por el concepto de la objetividad. Su misión central consiste en demostrar la validez objetivas de nuestros conocimientos apriorísticos. Para llegar a estar en condiciones de atender a este fin esencial, fue necesario proceder, ante todo, a la crítica de la metafísica.

CONCLUSIONES

1. Examinando las nociones de entendimiento y razón en la Crítica de la Razón Pura, se logra determinar la objetividad del conocimiento dentro de los límites de la experiencia ; trasvasar esos límites, es caer en ilusiones sin término.
2. La teoría del conocimiento objetivo en la filosofía crítica busca encontrar los resortes supremos de la relaciones de la naturaleza con la experiencia.
3. Mediante la determinación de las funciones del Entendimiento y la Razón en la filosofía moderna, se llega al resultado de que ésta es fundamentalmente teoría del conocimiento.
4. El autoexamen de la razón y de la ilusión que ella engendra, muestra que la conciencia de los paralogismos, las antinomias propias de su idealismo, puede permitir que no cedamos a su influjo y así poder preparar el

camino para la autofundamentación de una nueva metafísica.

5. La intención Kantiana es encontrar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo, pero estas condiciones son una facultad de la razón, por lo tanto, no son empíricas sino a priori.

6. La distinción entre entendimiento y razón tiene muy diferentes ámbitos de aplicación; al primero le compete la experiencia; a la segunda la experiencia posible.

7. No podemos sobreexigir al entendimiento que conozca por sí mismo lo sustancial de las cosas, sino que necesita de la experiencia, sin esta no habría conocimiento objetivo.

8. El objeto de la razón es el entendimiento mismo.

9. El entendimiento constituye el conocimiento objetivo, la razón no puede constituir conocimiento, a lo sumo puede establecer ideas regulativas no constitutivas.

10. Kant tiene la preciada virtud de convertir la metafísica en crítica de la razón y en exploración de su posibilidades y límite.

11. Para la modernidad el problema del conocimiento humano se resuelve en determinar la capacidad subjetiva de comprender y construirse un mundo.

12. La naturaleza humana se explica a partir del sistema de la razón.

13. la razón en cuanto trascendental es condición de posibilidad de la experiencia misma, y por lo tanto, de todo conocimiento objetivo.

14. la necesidad y la estricta universalidad jamás pueden derivar de la experiencia sensible; estas características son una propiedad del apriori puro.

15. A la pregunta por la prioridad del objeto o de la representación, Kant se inclina por la solución que afirma que la representación hace posible el objeto representado.

16. El sistema conceptual-categorial de todo nuestro conocimiento es creado, según Kant, por el entendimiento.

17. La naturaleza es un conjunto de reglas que se originan en el entendimiento, órgano productor de síntesis.

18. La filosofía se pone de manifiesto a través del entendimiento como la totalidad de la cultura del espíritu, y a través de la razón en su intención de rebasar el ámbito prescrito por el entendimiento (trascendencia).

19. Sin embargo es la razón, que a través del entendimiento genera la idea de "objeto".

20. El entendimiento es la ley de la unidad sintética de todos los fenómenos, y en virtud de esto, hace posible de un modo primario y originario la experiencia según su forma.

21. La razón es la unidad y totalidad de los conceptos (sistema).

22. La razón, por lo tanto, sirve para establecer la unidad suprema en nuestros conocimientos.

23. Sólo a través de las ideas de la razón se puede penetrar en la esfera de la metafísica.

24. La ciencia de lo apriori no puede ser concebida como una ontología; es una pura analítica de la razón, es decir una ciencia que tiene por objeto el estudio del

entendimiento en sus funciones formales.

25. El problema fundamental que trata de desentrañar la Crítica de la Razon Pura es el concepto de objetividad y ello se logra distinguiendo la razón del entendimiento.

26. Al mundo de los fenómenos corresponde la ciencia (entendimiento), al mundo inteligible corresponde la razón, del primero sólo nos es dado conocerlo, del último, sólo pensarlo.

27. El método crítico no busca más que explicar y justificar el mundo para trascenderlo.

BIBLIOGRAFIA

ARRILLAGA TORRENS, Roberto. Kant y el idealismo trascendental, Madrid, Revista de Occidente, 1979.

CASSIRER, Ernst. Kant, vida y doctrina, México, Fondo de cultura económica, 1918.

----- . El problema del conocimiento, t. 2, México, Fondo de cultura económica.

COEURAT, Louis. La filosofía de las matemáticas en Kant, México, UNAM, 1960.

DE VLEESCHAUER, H. La evolución del pensamiento kantiano, México, UNAM, 1939.

ORTEGA Y GASSET, José. Kant, Hegel, y Dilthey, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

FESTINI ILLICH, Nelly. La imaginación en la teoría

kantiana del conocimiento, Lima, UNMSM, 1947.

FERRARI, Jean. Kant, Madrid, EDAF, 1974.

GAOS, José. Filosofía contemporánea, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.

GARCIA MORENTE, Manuel. Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas sociales, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

HARNNACK, Justus. La teoría del conocimiento, Ediciones Cátedra, 1984.

HARTMANN, Nicolai. La filosofía del Idealismo Alemán, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960.

HEIDEGGER, Martín. Kant y el problema de la metafísica, México, Fondo de cultura Económica, 1954.

KANT, Immanuel. Crítica de la Razón pura, Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1979.

----- Crítica de la Razón pura, México, Editorial Porrúa, 1987.

----- Crítica de la Razao pura, Sao Paulo,
Editor Victor Civita, 1983.

----- La paz perpetua, Buenos Aires, Editorial
Tor.

----- Prolegómenos, Buenos Aires, Aguilar,
1954.

KORNER, S. KANT Madrid, Alianza Editorial, 1995.

MARECHAL, J. El punto de partida de la metafísica, t. 3,
Madrid, Gredos, 1958.

MARIAS, Julian. Historia de la Filosofía, Madrid, revista
de Occidente, 1940.

RABADE ROMEO, Sergio. y otros, Kant: conocimiento y
racionalidad, Madrid, Editorial Cincel, 1987.

----- . Kant, problemas gnoseológicos de la
Critica de la Razón pura, Madrid, Gredos, 1969.

RAGGIO, Andrés y otros, Inmanuel Kant (en el bicentenerio
de la Crítica de la Razón Pura), Córdoba, Instituto
Goethe, 1981.

ROMERO, Francisco. Papeles para una filosofía, Buenos Aires, Losada, 1945.

----- . Filosofía contemporánea, Buenos Aires, Losada, 1944.

SCHULZ, Uwe. Kant, Barcelona, Labor, 1971.

VILLACAÑAS VERLANGA, José. Introducción a la filosofía de Kant, Madrid, Tecnos, 1987.

VERNEAUX, R. Immanuel Kant, Crítica de la Razón Pura, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1978.

VITIER, Medardo. Kant, Iniciación en su filosofía, Santa Clara, Universidad Central de las Villas, 1958.