

15.  
200



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**ALGUNOS RASGOS DEL  
PROBLEMA DEL HOMBRE EN KANT.**

**TESIS**

**que para obtener  
el título de**

**LICENCIADA EN FILOSOFIA**

**presenta**

**María Guadalupe Rojas Serafin**

**1985**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# I N D I C E

	Página
Introducción .....	1
Capítulo I. Kant precursor de un nuevo sistema filosófico. ....	10
1. La Crítica de la razón pura. ....	11
a) Estética trascendental .....	12
b) Analítica trascendental .....	15
c) Dialéctica trascendental .....	16
2. Estructura trascendental del entendimiento. ....	18
a) Conceptos y juicios del entendimiento .....	19
b) Unidad originaria de la apercepción trascendental ....	27
c) Principios puros del entendimiento .....	33
3. Estructura de la razón pura. ....	45
a) Ideas Psicológicas .....	49
b) Ideas cosmológicas .....	51
c) Ideas teológicas .....	57
Capítulo II. Formas de conocer el mundo. ....	60
1. Juicios analíticos. ....	61
2. Juicios sintéticos a priori .....	63
3. Juicios sintéticos a posteriori .....	64
4. La Moral: máxima o imperativo .....	66
5. Juicio de gusto .....	72
6. ¿Es precedido el juicio de gusto por un precepto a priori? ..	76
Capítulo III. Emancipación del mundo. ....	
a. Mundo fenoménico: la experiencia .....	87
b. Mundo nouménico: lo suprasensible .....	94
Capítulo IV. Mundo trascendente. ....	103
¿Qué puedo saber? .....	105
¿Qué debo hacer? .....	111
¿Qué me está permitido esperar? .....	115
¿Qué es el hombre? .....	130
V. Conclusiones. ....	135
Compendio de citas .....	142
Bibliografía Directa .....	150
Bibliografía Indirecta .....	152

## INTRODUCCION

Algunos rasgos del problema del hombre en Kant es el título de este trabajo y en él pretendemos explicar estos rasgos a partir de la interpretación de algunas de sus obras, iniciando desde luego con las -- tres críticas: Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica y Crítica del Juicio; ya que con ellas Kant se propone dar a la Metafísica el título de ciencia crítica, en el ámbito de la cultura humana.

Esta Metafísica, para ser ciencia crítica deberá emprender una investigación rigurosa sobre los incidentes que propiciaron su caída; y a la vez proponer una metodología que la enmiende nuevamente. Por ello, Kant pretende que esta ciencia explique de manera coherente los objetos de la experiencia (pertenecientes al uso especulativo de la razón); y los conceptos puros a priori, que superan a los primeros pertenecientes al uso de la razón pura práctica; Dios, alma y libertad.

Ya que a estos últimos la razón humana, los ha confundido con los objetos de la experiencia posible. Por lo que es necesario, que la Crítica de la razón pura emprenda una investigación que delimite a la Razón en sus dos usos: especulativo y práctico.

En el uso especulativo, la razón por estar pura de intuiciones no necesita de la ayuda de conceptos puros que concuerden con las intuiciones que nos dan los objetos para forjar así la experiencia posible. -- Así, la Crítica de la razón pura pretende resolver el problema de la Metafísica tradicional, ¿cómo pensar lo incondicionado, si éste no tiene lugar en la experiencia? tenemos con esto, que el primer rasgo del hombre es un ideal, el ideal de la razón pura (Dios). Y, los rasgos --

que buscamos en la filosofía de Kant son los ideales que algún día culminarán un sistema llamado Metafísica.

Estos ideales podrán realizarse cuando los dos usos de la razón - tengan lugar en la vida humana. Pues, tanto el uso especulativo como - el uso práctico tienen un mismo interés, responder a cuatro preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? y ¿qué es el hombre?, pues ellas justificarán los ideales o rasgos que - desarrollaremos a lo largo de este trabajo, éstos son:

- 1) Si existe un Dios (ideal de la razón pura)
- 2) Si la voluntad es libre (ideal de la libertad)
- 3) Si el gusto es libre (puesto que, el único que puede ser ideal de la belleza es el hombre)

Luego, el destino del hombre para Kant se define a partir de las respuestas a las cuatro preguntas señaladas.

La primera es de carácter especulativo y nos dice que el hombre se define por lo que sabe. La segunda es de carácter práctico y nos dirá lo que el hombre debe hacer para comportarse moralmente, respondiendo así, a un fin de la razón pura. La tercera pregunta es de carácter práctico-teórico, porque determina qué es aquello que puedo esperar a partir de las dos anteriores, y también es un fin de la razón pura. Dado que ellas tres nos darán la clave para definir el destino del hombre, - pues éste se realiza con los ideales, y éstos son el resultado de dichas preguntas. Por ello, este trabajo se iniciará con las tres críticas y se complementará con otras obras para determinar los ideales en función de la siguiente estructura.

El primer capítulo tratará la reivindicación de la Metafísica como una ciencia crítica, a partir de la Crítica de la razón pura y los Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, obras que exponen cómo es posible el conocimiento a priori y cómo es posible la Matemática, ciencia que opera por construcción de conceptos a partir de proposiciones-sintéticas a priori. Asimismo, este capítulo expone las tres disciplinas que integran la Crítica de la razón pura; Estética trascendental (estudio de la sensibilidad o capacidad de recibir representaciones -- por el modo como somos afectados por los objetos). Analítica trascendental. "Esta analítica es la descomposición de todo nuestro conocimiento a priori en los elementos del conocimiento puro del entendimiento"(1); la analítica es una crítica del entendimiento. Y la Dialéctica trascendental, tiene como finalidad descubrir las falsas arrogancias de la razón, pero inicialmente Analítica y Dialéctica forman parte de la Lógica trascendental (estudio de la posibilidad del conocimiento a priori).

Estas tres disciplinas determinan una investigación que nos permitirá distinguir entre los límites de la experiencia posible (uso especulativo de la razón) y lo incondicionado (uso práctico de la razón). Es decir, ¿cómo puedo pensar a priori algo que no concuerda con los objetos de la experiencia? y ¿cómo podré superar los límites que establece la Analítica trascendental para pensar en la libertad?. Las antinomias de la razón pura son la posibilidad de traspasar esos límites, -- porque ellas niegan a la vez que afirman, esto es, puedo pensar la libertad como una causalidad necesaria para la explicación de los fenóme

nos, o puedo pensar que no hay libertad y que todo sucede según leyes de la naturaleza. La antinomia "... pondrá ante los ojos los principios trascendentales de una supuesta cosmología pura (racional), no para hallarla valedera y apropiársela, sino -como ya lo demuestra el nombre de oposición de la razón- para exponerla en su ilusión deslumbradora, pero falsa, como una idea que no puede unirse a ningunos fenómenos"(2). La antinomia al mostrarnos la falsa ilusión de la razón, nos dará la pauta para fundamentar cómo pensar a Dios, el alma y la libertad; pues éstos son los principales objetos de la razón pura.

El segundo capítulo trata acerca de las formas que hacen posible la realización de los ideales. Las tres primeras señalan, cómo los juicios sintéticos a priori y a posteriori hacen posible en general la experiencia; y cómo garantizan la universalidad y necesidad de las ciencias. Mientras que las otras formas corresponden al uso práctico de la razón, ellas son: la máxima (principio moral subjetivo que obedece a la inclinación natural del hombre) y el imperativo categórico (principio moral de la autonomía de la libertad). Otra forma de conocer el mundo es el juicio de gusto, el cual convierte al hombre en el ideal de la belleza, en la medida en que el agrado permite la libre elección de las sensaciones de placer; siempre que la facultad de juzgar reflexionante (que va de lo particular a lo universal) se encargue de valorar la belleza apreciada por el hombre, razón por la que la belleza gusta sin concepto universal.

El tercer capítulo aborda el meollo de este trabajo, ya que expone la manera cómo el hombre conoce; ya sea por conceptos en el uso es-

speculativo de la razón o bien por ideas cuando se trata de lo incondicionado (Dios). La primera parte de este capítulo señala pues las limitaciones del mundo inmanente, mostrandó con ello el camino para trascenderlo; y este camino es el de los fines suprasensibles o ideales de la razón. La segunda parte corresponde al mundo nouménico, que es el ámbito donde podrá realizarse la libertad autónoma expresándose en las formas superiores de la cultura. Asimismo, la cultura formará parte de un ámbito completamente humano cuando se integre a la historia (escenario de las disputas humanas). Finalmente, el cuarto capítulo expondrá la manera cómo se realizarán los fines suprasensibles o destino auténtico del hombre.

Cuarto capítulo.- en él aparecen las cuatro preguntas de carácter antropológico que culminan la investigación del hombre en Kant. Ahora bien, ¿puede el hombre vivir conforme a un imperativo en una sociedad que propone la máxima, como alternativa de la felicidad? o bien, ¿puede el hombre burgués trascender sus inclinaciones subjetivas; y formar parte de una comunidad ética -llamada Iglesia-, que esté precedida por un padre común y realizar así su destino auténtico?. Estas cuestiones-determinarán la pauta para responder a lo que nos preocupa, ¿podrá una comunidad humana realizar un fin común?. Creemos que sí, porque el hombre es un ser de finalidades, de fe y de esperanza.

¿Qué puedo saber? la respuesta a esta pregunta se dará en virtud del uso especulativo de la razón, pues éste enfatiza que- de lo qué se trata, es de saber, es decir, tener conocimientos ciertos a priori. Esta primera pregunta aconseja lo que el hombre debe hacer -



para alcanzar la felicidad, por ello se funda en principios que determinan qué es lo que yo puedo saber?

¿Qué debo hacer? esta pregunta se responde singularmente con la Crítica de la razón práctica y la Cimentación de la Metafísica de las costumbres, pues en ellas se aclara que la condición del imperativo categórico consiste en asumir el deber por el deber mismo, - esto es, asumir el deber no por inclinación, sino por respeto a la ley moral. A decir verdad, el deber es una condición necesaria para realizar el destino final del hombre. El deber es también una cuestión práctico-moral y no trascendental, perteneciente a la razón pura práctica. De igual modo, esta segunda cuestión hace hincapié en el siguiente hecho; ¿cómo debemos comportarnos para alcanzar la felicidad? la misma - que descansa en simples ideas de la razón.

¿Qué me está permitido esperar? la respuesta a esta pregunta se expone a partir de tres disciplinas: la Estética, la Religión y la Historia. Esta pregunta es de origen teórico- práctico, donde lo práctico es un hilo conductor que lleva a la voluntad, de una pregunta teórica a traspasar el nivel especulativo de la misma. Por otro lado, la Crítica del juicio se encarga de justificar - por qué el hombre es el ideal de la belleza.

La Religión dentro de los límites de la mera razón responde también una parte de la tercera pregunta; ya que en esta obra Kant expone la manera en qué se podrá practicar un credo similar en una Iglesia común, suprimiendo desde luego los altos jerarcas; pues éstos son los que tradicionalmente han disuelto los verdaderos vínculos de toda esencia-

religiosa. Hablaremos por ello de las disposiciones naturales del hombre, como la debilidad del corazón para transgredir las leyes morales; y también señalaremos, cómo puede el hombre ingresar libremente al -- servicio de Dios para realizar su destino auténtico, el Bien supremo?

La Filosofía de la Historia y la Paz perpetua son las obras principales que complementan la tercera parte de esta pregunta; ya que en ellas, se aprecia la predisposición natural del hombre a la guerra, la cual tiene como propósito imponer su jerarquía sobre el más débil. Y -- cabe agregar otra disposición inherente a la condición humano, la so-- cialización; pues a través de ella el hombre adquiere fuerza y cultura para sublevarse ante la injusticia y la opresión. Asimismo, la socialización permite al hombre erigir una constitución legal y jurídica que garantice sus deberes como ciudadano, estos son: la libertad, la igualdad y la fraternidad, con el fin de que éstos nos conduzcan a una sociedad humanizada.

¿Qué es el hombre? la respuesta a esta pregunta se integra con los elementos que se expondrán a lo largo del trabajo, para intentar con ello una definición del hombre; aunque cabe aclarar que para Kant el hombre se define:

- por lo que sabe, es decir, por el conocimiento que adquiere del mundo haciendo uso del entendimiento.
- también se define por lo que hace, esto es, por la forma en que actúa moralmente.
- finalmente se define por la esperanza, aquello que debo esperar y que está en función del conocimiento especulativo del mundo, al igual --

que la apreciación subjetiva que hacemos de los actos morales de nuestros semejantes. Así, la pregunta ¿qué es el hombre? conjugará los rasgos esenciales que encaminan al hombre hacia la realización de su destino auténtico. En suma, ¿qué es el hombre? en este trabajo se responderá, confrontando al hombre que no se pregunta por sí mismo, con aquel que aspira a saber sobre sí y sus semejantes. Y por esta razón, se plantea fines, fines suprasensibles que sobrepasan el uso de la experiencia. Asimismo, esta cuarta pregunta, hace honcapié en la libertad como medio práctico para consumir el Bien, el cual será posible por la obediencia de la ley moral, si ésta ordena que el máximo bien posible, sea el último objeto de toda conducta; pues éste es el punto central de la Crítica de la razón práctica.

Por tanto, la razón pura en su uso trascendental se propone mostrar tres fines:

- 1) saber si la voluntad es libre, esto es, debo obedecer la máxima o el imperativo.
- 2) saber si hay un Dios, si existe un Dios, para que el objeto de mi vida sea obrar conforme al Bien.
- 3) saber si hay una vida futura, si el alma es inmortal para trascender más allá de la muerte.

La conclusión entonces, no hace más que resaltar las características principales de los rasgos del hombre en Kant, ya que, estos rasgos al convertirse en ideales trascendentales en las cuatro preguntas, se encaminan a la realización del destino auténtico del hombre, el Bien.

Sin embargo, este trabajo se vio en la necesidad de plantear un -

primer capítulo expositivo, para detallar los procesos del conocimiento en sus tres fuentes a priori.

- 1) sensibilidad (en ella comienzan las intuiciones)
- 2) entendimiento (en él las intuiciones se elevan a conceptos)
- 3) la razón en su uso especulativo (en ella concluyen las ideas)

La exposición del primer capítulo se ciñe tanto a la Crítica de la razón pura, como a los Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. El segundo capítulo también será expositivo, pues describirá los tipos de juicios, mediante los cuales el hombre puede asumir los distintos objetos del conocimiento, sean posibles o no en la experiencia. Respecto al tercer y cuarto capítulos, podemos decir que dejarán de ser expositivos, para abordar poco a poco el meollo del asunto, qué es el siguiente: determinar de manera legítima, cómo puede el hombre asumir la necesidad de un ser supremo y de la libertad a partir de un conjunto de esquemas sistemáticos que aparentemente limitan su pensamiento; y demostrar que es legítima la idea de Dios, por el simple hecho de -- pensarla?. Así, pues, los dos primeros capítulos prepararán el terreno para justificar por qué el hombre tiene como finalidad la realización de los ideales de la razón.

## Capítulo 1. KANT PRECURSOR DE UN NUEVO SISTEMA FILOSOFICO.

Si afirmamos que Kant es el precursor de un nuevo sistema filosófico, es porque representa uno de los momentos más relevantes para la historia de la filosofía en general. Pues él pretende establecer los fundamentos que sustenten la solidez de una disciplina caída en el olvido; esta disciplina no es otra que la Metafísica. "Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, ciertamente merecía tan honroso nombre, por la importancia preferente de su objeto. La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio y la matrónagime, abandonada y maltrecha..." (1).

La Metafísica ha pasado por una serie de tribunales muy severos. Desde los antiguos griegos, hasta los escépticos filósofos modernos, - quienes han abierto la brecha al pensar moderno, como David Hume quien negaba que el principio de causalidad pudiese mostrarnos que la causa antecede al efecto, y afirmaba que nuestros sentidos no pueden percibir esta relación empírica.

El desprestigio de esta disciplina ha culminado así en un escepticismo arrogante y falaz, por lo que, Kant intenta rescatarla mediante una severa crítica de la razón en general, la cual, está referida a todo tipo de conocimiento, sea éste independiente o no de la experiencia, "... por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no sólo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma; todo ello, empero, por -- principios"(2). Así, la cuestión de esta crítica consiste en lo si--

ente: ¿cómo es posible pensar algo independiente a la experiencia?  
y ¿cómo es en general posible la experiencia? daremos la respuesta a -  
estas cuestiones con la exposición de la Crítica de la razón pura.

### 1. La Crítica de la razón pura.

Las preguntas señaladas determinan el inicio de una investigación  
acerca del discernimiento de la razón pura en general, en la cual se -  
distinguen dos usos: uno teórico, el cual permite conocer los fenómenos  
por construcción de conceptos, y a la vez determina los límites de la-  
experiencia posible; el segundo es práctico y supera las limitaciones-  
de la experiencia para ocuparse de lo incondicionado, por lo cual, la-  
función de esta crítica "... es una intimación a la razón, para que -  
emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conoci-  
miento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones le-  
gítimas y que en cambio acabe con todas las arrogantes infundadas, y -  
no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e in-  
mutables leyes. Este tribunal no es otro que la Crítica de la razón pu-  
ra misma"(3)

Esta crítica tiene como finalidad hacer conocer al hombre, ¿cómo-  
funciona el pensar puro y a la vez exponer las partes que conforman el  
pensar?. De esta forma, "... la cuestión principal sigue siendo: ¿qué  
y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independiemen-  
te de toda experiencia?..."(4). A partir de esta perspectiva se inves-  
tigará la posibilidad del conocimiento a priori, pues este conocimiento  
se da en la medida en que un objeto corresponde a un concepto puro; y-  
por ello decimos que: "La matemática y la física son los dos conoci-

mientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognoscitivas de la razón"(5). Así, para que el camino de las matemáticas sea seguro requiere de axiomas, definiciones y demostraciones. Pero la Crítica de la razón pura se va a encargar de justificar la naturaleza del conocimiento a priori; veamos cómo ésta se divide en tres disciplinas fundamentales, ellos son: Estética, Analítica y Dialéctica trascendentales.

a) Estética trascendental.- "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase sensibilidad"(6). La Estética trascendental es la primera fuente del conocimiento; y es además el estudio de la sensibilidad o facultad encargada de presentar los objetos a nuestros sentidos, los cuales al afectarnos causan en nosotros intuiciones. "Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiere a sus objetos, la referencia inmediata -que todo pensar busca como medio- se llama intuición"(7). Y, estas intuiciones serán de dos tipos: empíricas cuando se refieren a objetos que causan en nosotros una sensación; y pura cuando se refieren a objetos que no pertenecen a la sensación. Definamos primero las empíricas, pues éstas son fenómenos. "El objeto indeterminado de una intuición empírica, llámase fenómeno"(8). El fenómeno representa la materia de la sensación y la manera en que son ordenadas las sensaciones de un múltiple, así las sensaciones son la forma del fenómeno. Por esto, la materia de los fenómenos es dada a posteriori. En cambio, la forma de los mismos está -

toda a priori en el espíritu, por lo cual, el a priori es independiente a toda sensación (sensación es el efecto que causa todo objeto en mi - receptividad).

Veamos ahora en qué consiste la naturaleza de las intuiciones puras. "Llamo puras (en sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación"(9). Es decir, la Estética trascendental es en general una fuente de intuiciones, donde las intuiciones empíricas están dadas a posteriori y las puras están dadas a priori en el espíritu. Y, para ellas existen dos - formas mediante las cuales podemos percibir la naturaleza de los fenómenos; ellas son además condiciones de posibilidad para conocer los objetos, éstas son espacio y tiempo. El espacio corresponde al sentido - externo (intuiciones a posteriori) y el tiempo corresponde al sentido - interno (intuiciones a priori). Señalemos pues, en qué consiste cada - una de estas formas puras.

"Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de éstos, y es una representación a priori, que necesariamente está a la base de los fenómenos externos"(10). El espacio es la manera de representarnos los objetos del exterior o de la experiencia, pero él mismo no es sacado de la experiencia externa como un concepto. El espacio es pues, una representación a priori que necesariamente está a la base de toda intuición externa, y por lo tanto no es un concepto discursivo, sino - una forma pura de la sensibilidad; ya que cuando se mencionan objetos, éstos aparecen en el espacio y éste forma parte de un espacio único y -



universal que es la fuente de toda representación empírica. Así, el espacio como intuición a priori es también una condición formal que hace posible la representación de objetos.

La otra forma pura de la sensibilidad es el tiempo. "El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones. Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque se pueda muy bien sacar del tiempo los fenómenos. El tiempo es pues dado a priori. En él tan sólo es posible toda realidad de los fenómenos. Estos todos pueden desaparecer; pero el tiempo mismo (como condición universal de su posibilidad) no puede ser suprimido"(11). El tiempo no puede ser un concepto empírico derivado de la experiencia, porque es una dimensión y en ella los tiempos son a la vez. El tiempo como forma pura de la sensibilidad corresponde al sentido interno, y es por tanto la intuición de nosotros mismos en sentido trascendental. Y, como condición a priori de todo fenómeno es también condición inmediata de los fenómenos internos de nuestra alma y a su vez, es condición de los fenómenos externos.

En efecto, espacio y tiempo son formas puras de la sensibilidad que funcionan como condiciones formales a priori de los fenómenos en general. Espacio y tiempo pues, como formas puras fundan la posibilidad de conocer a priori, recibiendo los fenómenos en forma de intuición. Así, espacio y tiempo por ser intuiciones puras de la sensibilidad y darnos la posibilidad de conocer los objetos son la fuente del conocimiento a priori, de la cual se deriva todo conocimiento sentético, el cual garantiza la validez universal de la ciencia.

Analítica trascendental.- ella expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento o principios -- sin los cuales no se podría pensar nunca un objeto. La Analítica es una lógica de la verdad, y es parte de una Lógica trascendental referida a las leyes del entendimiento y a los objetos a priori; y se divide en Analítica de los conceptos y Analítica de los principios. De esta división dice Kant lo siguiente: "Entiendo por analítica de los conceptos, no el análisis de los mismos o el procedimiento usual en las investigaciones filosóficas de descomponer en un contenido los conceptos que se ofrecen y traerlos a claridad, sino el análisis ... de la facultad misma del entendimiento, para inquirir la posibilidad de los conceptos a priori, buscándolos en el sólo entendimiento, como lugar de su nacimiento, y analizando al uso puro en general, de este último"(12). Lo anterior corresponde a la filosofía trascendental, cuya misión consiste en conectar las reglas que determina a priori el lugar de cada concepto puro del entendimiento y la integridad de todos en conjunto.

De la segunda analítica dice Kant que: "La Analítica de los principios será pues tan sólo un cánón para el juicio, a quien enseña a aplicar los conceptos del entendimiento -que contienen la condición para reglas a priori- a los fenómenos"(13). Esta Analítica se refiere al entendimiento en general, el cual, se define como la facultad de -- las reglas; y para que estas reglas funcionen necesitan de un elemento que subsuma a los objetos bajo dichas reglas, tal elemento es "el juicio", el cual determinará si los objetos se hallan o no bajo reglas. -- Así, la función del juicio consiste en ejercitar al entendimiento, ---

pero el juicio al estar bajo una doctrina trascendental se divide en dos partes:

1. aquella que trata de la condición sensible bajo la cual, sólo pueden ser usados los conceptos puros del entendimiento, o bien del esquematismo del entendimiento puro.
2. la otra se refiere a los juicios sintéticos que procedan de los conceptos puros del entendimiento bajo condiciones a priori que están a la base de todos los demás conocimientos a priori, es decir, de los principios del entendimiento puro.

Luego, la Analítica trascendental tiene por objeto el estudio únicamente de los conceptos, juicios y raciocinios que integran las funciones propias del espíritu, comprendidas bajo la facultad superior del conocimiento. La Analítica es pues una lógica de la verdad. "La definición nominal de la verdad, a saber: que es la coincidencia del conocimiento con su objeto ..." (14). Sin embargo, esta lógica de la verdad pretende ir más allá de los límites de la experiencia, para llegar a una lógica de la ilusión, llamada Dialéctica trascendental.

c) Dialéctica trascendental.- Kant llama dialéctica trascendental a -- una "lógica de la apariencia o ilusión", y esta ilusión de ninguna manera se ha de concebir como idéntica al fenómeno. "Pues verdad o ilusión no hay en el objeto por cuanto es intuitivo, sino en el juicio sobre el mismo, por cuanto es pensado" (15). - Esto significa, que el juicio es el encargado de hacer coincidir el objeto intuitivo con el concepto. "Por eso la verdad, como el error, y -- por ende la ilusión, como seducción a este último, están sólo en el --

juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento" (16). Por tanto, todo conocimiento del uso especulativo de la razón - ha de concordar con las leyes del entendimiento para omitir error.

La Dialéctica trascendental trata de una ilusión trascendental, - cuyo uso no esté en la experiencia y no tenemos ninguna certeza acerca de lo que ella pretende justificar, pero nos entretiene con "... el espejismo de una amplificación del entendimiento puro" (17). Siguiendo esta trayectoria encontramos dos tipos de principios: los immanentes, - cuya aplicación se subordina a los límites de la experiencia posible; - y los trascendentes que están destinados a superar la experiencia y -- son precisamente los que atañen a la Dialéctica. "Sólo considero trascendentes ciertos principios reales que nos piden que echemos abajo -- los cercados todos y pasemos a otro territorio, completamente nuevo, - en donde ninguna demarcación es conocida. Por lo tanto, no es lo mismo trascendental que trascendente" (18). Pues trascendental se refiere a la forma por la cual sabemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles a priori, esto es, trascendental se refiere al proceder del conocimiento a priori. Y, trascendente se aboca a ir - más allá de la experiencia posible.

No obstante, la ilusión lógica que consiste en la imitación de la forma de la razón tiene su origen en la falta de atención de la regla-lógica; pero si se agudiza dicha atención, tal ilusión desaparece por-completo. "Pero, en cambio, la ilusión trascendental no cesa, sin embargo, aun después de descubierta y de conocida claramente su vanidad, por medio de la crítica trascendental ..." (19). Mientras que la razón

se rige por reglas fundamentales que tienen autoridad de principios ob  
jetivos, donde la necesidad subjetiva de un cierto enlace de nuestros-  
conceptos, se toma por necesidad objetivo de la determinación de las -  
cosas mismas. Y así, la ilusión trascendental no puede evitarse.

"La dialéctica trascendental se contentará, pues, con descubrir la ilu  
sión de los juicios trascendentales e impedir al mismo tiempo que esta  
ilusión engañe"(20). Pero, esta dialéctica trascendental no puede --  
conseguir que la ilusión lógica desaparezca jamás, ni tampoco que deje  
de ser ilusión porque es natural e inevitable, en tanto que descansa -  
en principios subjetivos al usarse objetivamente.

Aunque también existe una dialéctica lógica que se ocupa de una -  
ilusión artificiosa. "Hoy, pues, una dialéctica natural e inevitable-  
de la razón pura; no una dialéctica, en que por acaso se enredan los -  
inexpertos, por falta de conocimientos, o que un sofista entregue para  
confusión de gentes razonables, sino una dialéctica que es ... inherent  
te a la razón humana y que, aun después de descubierto su espejismo, -  
no cesa, sin embargo, de engañar y de empujar a la razón, sin descanso,  
a momentáneos errores, que necesitan de continuo ser remediados"(21).-  
La Dialéctica trascendental es pues, la encargada de las representacio  
nes que pasan por la razón, sin haber pasado antes por la experiencia,  
y que se prestan a ilusiones sin sentido. Más adelante veremos que el-  
camino para solventar este conflicto se encuentra en los antinomias.

## 2. Estructura trascendental del entendimiento.

El entendimiento es en general la facultad de producir representa  
ciones en nosotros mismos, y también es la manera de pensar los obje--

tes de la intuición sensible, mediante una serie de funciones que contiene las condiciones necesarias para el conocimiento de un objeto, entre ellas estén las asignadas a los usos de la lógica:

1. La lógica del uso general del entendimiento o doctrina elemental, - la cual encierra las reglas del pensar en general y no distingue la naturaleza de los objetos a los que se refiere.
2. La lógica del uso particular encierra las reglas del pensar correcto sobre una misma especie de objetos, y Kant la llama organon de la ciencia.

A partir de los dos usos de la lógica se puede determinar por qué el entendimiento establece una concordancia entre el objeto y la representación del mismo, es decir, la lógica del uso general del entendimiento como doctrina elemental hace posible el ejercicio del entendimiento, por medio de la imaginación y las leyes de la memoria. En cambio, la lógica del uso particular se ha de ocupar de la posibilidad de los principios a priori en su modalidad de lógica trascendental; de la cual, nos ocuparemos en este apartado. Pues ésta tiene como objeto de estudio, el conocimiento a priori, cuyo mérito consiste en establecer conceptos que se refieren a priori a objetos no como intuiciones puras o sensibles, sino como acciones del pensar puro. De este modo, la lógica trascendental podrá determinar el origen, la extensión y la validez objetiva del conocimiento a priori.

a) Conceptos y juicios del entendimiento.

Los conceptos puros del entendimiento hacen posible el conocimiento en general, esta afirmación se justifica al establecer que hay fun-

ciones que competen tanto al entendimiento, como a los conceptos.

Ahora bien, el entendimiento no es una facultad que representa mediante conceptos un conocimiento discursivo. En cambio, las intuiciones descansan en afecciones, mientras que los conceptos descansan en funciones. "Mas por función entiendo la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común"(22).

Los conceptos son entonces, producto de la espontaneidad del pensar, es decir, son intuiciones de la receptividad de las impresiones. Así, el entendimiento juzga por medio de conceptos referidos a la representación si los objetos son presentados a mis sentidos, de ahí que una representación dada como una acción del entendimiento es un juicio. "El juicio pues es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo"(23).

El entendimiento en general se define como la facultad de juzgar y tiene por función pensar por conceptos; entendiendo por concepto, una representación del mismo cuando éste se refiere a objetos. Así, el entendimiento se complementa con la función del pensar en el juicio, donde la función se representa bajo cuatro formas del pensar, de las cuales cada una se subdivide en tres:

1. Cantidad de los juicios -- universales, particulares y singulares.
2. Cualidad de los juicios -- afirmativos, negativos e infinitos.
3. Relación de los juicios -- categóricos, hipotéticos y disyuntivos.
4. Modalidad de los juicios -- problemáticos, asertóricos y apodícticos.

Veamos los rasgos específicos de esta subdivisión.

1. La cantidad, por carecer de extensión alguna su predicado no puede-

referirse sólo a lo largo de lo que está contenido en el concepto del sujeto. Estos juicios de cantidad sólo se refieren al pensar en general (lógica del uso general) porque ésta no hace distinción de la naturaleza de sus objetos; ya que éstos por no tener extensión alguna sólo pueden tratar de lo universal.

2. La lógica trascendental se encarga de los juicios de cualidad porque éstos consideran que el contenido de su afirmación lógica se ha hecho mediante un predicado que proporciona una ganancia del conocimiento puro a priori.
3. De las relaciones de los juicios diremos, que el pensar tiene siempre una conexión entre lo siguiente: "a) del predicado con el sujeto, b) del fundamento con la consecuencia, c) del conocimiento dividido y de todos los miembros de la división entre sí"(24). En estos juicios no se puede determinar si sus proposiciones son verdaderas entre sí, pero se deduce que su consecuencia es pensada mediante el juicio. Sin embargo, en el juicio disyuntivo hay una relación de dos o más proposiciones de oposición lógica, porque una excluye a la otra y pese a ello pueden determinar el verdadero conocimiento, complementando así el contenido total de un conocimiento dado.
4. La modalidad es una función que no contribuye al contenido del juicio y se refiere sólo al pensar en general, ya que cualidad, cantidad y relación constituyen el contenido del juicio.
5. Los asertóricos son aquellos juicios en los que es importante considerar lo real o lo verdadero.
6. Apodícticos son los que determinan la necesidad como condición uni-



versal, para otorgar validez al conocimiento en general a priori.

Ejemplo: 'Si dejamos caer un objeto, éste necesariamente seguirá el im  
pulso de aceleración que ejerce la fuerza de gravedad sobre-  
él y por efecto de una causa caerá al vacío'.

Así, los conceptos puros del entendimiento son la materia del mis  
mo, pues sin ellos éste sería vacío y sin sentido; por eso es necesaa-  
rio que los conceptos se nos den a priori para tener disponible el cam  
po de lo trascendental.

Por ello, la lógica trascendental tiene ante sí lo múltiple de la  
sensibilidad a priori, para dar materia a los conceptos del entendi---  
miento, pues sin ella esta lógica quedaría enteramente vacía. Y es im-  
portante señalar, que la forma de afectar a los conceptos es la espon-  
taneidad del pensar, misma que exige que su reunión sea un conociem-  
to llamado síntesis. "Entiendo empero por síntesis, en el sentido más  
general; la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras-  
y comprender su multiplicidad en un conocimiento. Semajante síntesis -  
es pura cuando lo múltiple no es dado empíricamente sino a priori (co-  
mo lo múltiple en el espacio y el tiempo)"(25). La síntesis es el pri  
mer elemento que determina el origen de nuestro conocimiento, al hacer  
nos conscientes de nuestros conocimientos. "La síntesis pura, en su -  
representación general, da el concepto puro del entendimiento"(26).

Así, la unidad sintética a priori resalta la necesidad de que haya una  
unidad en la síntesis de lo múltiple; por lo que la lógica trascenden-  
tal reduce la síntesis pura a meros conceptos, bajo los siguientes su-  
puestos:

"Lo primero que tiene que sernos dado, para el conocimiento de todos - los objetos a priori, es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de ese múltiple por la imaginación es lo segundo, pero esto no da aún conocimiento alguno"(27). Pues para que el conocimiento sea completo, necesita un elemento que de unidad a la síntesis pura (reducción de lo múltiple de la intuición pura); asimismo necesita la representación de la unidad sintética para que este tercer elemento descanse enteramente en el entendimiento; y sea un concepto puro del mismo, éstos conceptos Kant los llama categorías o conceptos a priori, porque apoyan al entendimiento para formar la síntesis. Pues sólo a través de ellos es posible pensar un objeto y de esta forma, lo que existe entre conocimiento y objeto es una correspondencia dada por la determinación de conceptos usados a priori (independientes a toda experiencia) mostrando su legitimidad mediante una deducción. "Por eso llamo deducción trascendental de los conceptos a priori la explicación del modo como esos conceptos a priori pueden referirse a objetos; y ésta se distingue de la deducción empírica, que señala el modo como un concepto ha sido adquirido por experiencia y reflexión sobre la experiencia"(28). Esta deducción presenta las siguientes formas:

1. La deducción trascendental es la manera en que los conceptos a priori se refieren a objetos.
  2. La deducción empírica se refiere a los hechos (factum) y de ello se obtienen dos clases de conceptos.
- los primeros son las formas puras de la sensibilidad espacio-tiempo- y ambos son a priori.

Los segundos son las categorías o conceptos puros del entendimiento.

Los dos tipos de conceptos tienen por función referir conceptos a objetos de manera a priori, para dar con ello sentido al entendimiento. Pues si no existiese una deducción trascendental de los conceptos, no sería posible la representación de la misma. Veamos entonces cómo funcionan las deducciones?

a. cuando las representaciones sintéticas coinciden con sus objetos refiriéndose unas a otras (si la representación hace posible el objeto) tenemos una relación empírica.

b. cuando la representación en sí misma no produce objeto, y siendo éste a priori se conocerán los objetos.

¿Cómo es posible entonces conocer un objeto? un objeto se puede conocer mediante una intuición, en la cual, éste se da como fenómeno y como concepto de la misma manera que el objeto pensado corresponda a una intuición. Lo cual implica, que la intuición al darse a priori haga posible la experiencia uniéndose a un concepto.

Ahora bien, ¿cómo es posible pensar un objeto en general sin que sea intuido, ya que si algo no se presupone, no puede entonces ser objeto de experiencia alguna?. "Mas toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un concepto de un objeto, que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia, habrá, como sus condiciones a priori, conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos a priori, descansará en que sólo por ellas es posible la experiencia (según la forma del pensar".

(29). Si los conceptos se refieren a priori a objetos de la experiencia, significa esto, que es posible pensar en general un objeto en la experiencia. Por esto, la deducción trascendental se encarga de conducir los conceptos a priori a un conocimiento a priori de los mismos, - como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia; y sólo entonces los conceptos podrán referirse a objetos.

Por ello, las categorías "Son conceptos de un objeto en general, por medio de los cuales la intuición de éste es considerada como determinada con respecto a una de las funciones lógicas en los juicios"(30). Y, la función principal de los juicios consiste en relacionar sujetos con predicados; no obstante, en el uso lógico del entendimiento es imposible determinar la función del sujeto y el predicado.

La otra función del entendimiento es el enlace, el cual no puede sernos dado a través de los sentidos, ni tampoco puede contenerse en la forma pura de la intuición sensible. Pues el enlace es un acto de espontaneidad del entendimiento. Sin embargo, no es posible enlazar nada que no haya sido enlazado previamente en nosotros, es decir, la representación del enlace no nos es dada por los objetos, sino que es dada al sujeto mismo, como un acto de actividad no empírica del entendimiento.

De este modo, el enlace no puede sintetizarse, por ser previo a toda experiencia; y también es una unidad del concepto de lo múltiple. "Enlace es la representación de la unidad sintética de lo múltiple"(31). Así, para que toda representación pensada no carezca de significado, - es menester que vaya acompañada del yo pienso; de un yo pienso que es-

te en relación con lo múltiple de una intuición (representación dada - antes de todo pensar) y esa representación sea un acto de espontanei--dad no perteneciente a la sensibilidad, a la cual, llamaremos apercep--ción. "Denomínola apercepción pura, para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, porque es aquella autoconciencia que, peoduciendo la representación yo pienso (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no pue--de ser deducida de ninguna otra\*(32). Esta unidad trascendental o au--toconciencia es la que determina la posibilidad del conocimiento a --- priori.

Lo anterior puede resumirse de la siguiente manera: todas mis re--presentaciones pertenecen a una autoconciencia universal, de la que de--bo formar parte para que dichas representaciones sean mías; y deducir--por ello que la identidad de la apercepción de un múltiple dada en la--intuición es posible por la conciencia de la síntesis, porque la con--ciencia empírica es en sí dispersa y carece de relación de identidad - con el sujeto. "Así pues, sólo porque puedo enlazar en una conciencia un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la identidad de la conciencia de esas representaciones mismas, es decir, - que la unidad analítica de la apercepción no es posible sino presupo--niendo alguna unidad sintética"(33). Esta unidad sintética de lo múl--tiple de las intuiciones dada a priori, es el fundamento de lo identi--dad de la apercepción; y por tanto procede a priori a todo pensamiento determinado.

Volviendo al enlace, hemos visto que éste enlaza a priori al redu

cir lo múltiple de las representaciones dadas bajo la unidad de la a--  
percepción, la cual constituye el principio más alto de todo conoci---  
miento humano. Así, para que en este principio pueda pensarse la iden--  
tidad de la autoconciencia, en la que "el yo" como una representación--  
simple sea dada en la intuición; este yo necesita del anlace para pen--  
sar bajo una conciencia. Por esto afirma Kant, que podemos tener con--  
ciencia del yo idéntico cuando todas mis representaciones sean una sola.  
b) Unidad originaria de la apercepción trascendental.

Es necesario advertir los momentos por los que pasa esta unidad, -  
pues inicialmente se considera como un principio supremo de todo uso -  
del entendimiento, debido a que la unidad de la conciencia se origina--  
con las representaciones de un objeto y su validez objetiva se consi--  
gue cuando ésta llega a ser un conocimiento. Es decir, para que un co--  
nocimiento sea puro deberá ser independiente a toda condición de la in--  
tuición sensible, pues sólo así será un principio de la unidad sintéti--  
ca originaria de la percepción. Y, a su vez esta unidad sintética será  
condición objetiva de todo conocimiento; pues bajo ella tendrá que su--  
jetarse toda intuición que llegue a ser un objeto para mí. El ser obje--  
to para mí, significa comprender mis representaciones bajo una expre--  
sión general "yo pienso". Mas este yo pienso estará solamente en la --  
función primordial del entendimiento; y ésta es el pensar.

Por tanto, la unidad sintética hace posible la objetividad del co--  
nocimiento cuando hace corresponder el concepto con el objeto; para que  
finalmente tengamos la unidad trascendental de la apercepción. "La u--  
nidad trascendental de la apercepción es la que une en un concepto del

objeto todo lo múltiple dado en una intuición"(34). Y esta unidad objetiva corresponde a las representaciones del sentido interno.

Por otro lado, la unidad trascendental de la apercepción reduce los conocimientos a una unidad objetiva a la que Kant llama juicio; -- del cual se desprende la siguiente función lógica. "Aquella acción empero del entendimiento, por medio de la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones en los conceptos) es reducido bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios"(35). Esta reducción de lo múltiple de las representaciones a una conciencia en general implica que éstas se prescriban a una función lógica de las categorías para unificar el juicio. Asimismo, el entendimiento es la facultad que enlaza y ordena la materia del conocimiento, es decir, el entendimiento produce la unidad de la apercepción a priori mediante -- las categorías; con lo cual, podemos enunciar las dos facetas del conocimiento.

1º es aquella mediante la cual, el concepto o la categoría del objeto es pensado en general.

2º en ella, la intuición por la cual este objeto es dado requiere que tanto intuición como concepto sean referidos a objetos de los sentidos.

Sin embargo, los objetos de la experiencia tienen dos formas para proceder mediante categorías, ellas son:

1º aplicando los conceptos puros del entendimiento a intuiciones a --- priori, para obtener las Matemáticas.

2º aplicando los conceptos puros del entendimiento o intuiciones empi-

ricos.

Mas estos procederes de las categorías no nos dan todavía conocimiento. "Por consiguiente, no obtienen las categorías uso para el conocimiento de las cosas, más que en cuanto éstas son admitidas como objetos de la experiencia posible"(36). Pues esto determina, que los -- conceptos puros del entendimiento se refieren a objetos en general; y -- por ello son meras formas del pensamiento. Por ello, la apercepción -- trascendental es la posibilidad del conocimiento a priori mientras que descansa en el entendimiento, siendo a la vez intelectual y trascendental.

Puntualicemos, ¿de qué manera las categorías reciben realidad objetiva, esto es, de qué manera éstas son aplicadas a los objetos que -- se nos dan en la intuición como fenómenos?. Esto es posible dice Kant, mediante una función trascendental a priori que funda la posibilidad -- de otro conocimiento a priori, ella es, la síntesis figurada misma que está referida a la unidad trascendental pensada en las categorías. Por lo que recibe el nombre de síntesis trascendental de la imaginación. -- "Imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto -- aún sin que esté presente"(37). La imaginación es entonces la facultad que determina a priori la sensibilidad, al igual que la síntesis -- trascendental de la imaginación es un efecto del entendimiento en la -- sensibilidad.

Ahora bien, ¿cómo explicar la posibilidad de conocer a priori y -- por categorías los objetos que se presentan a nuestros sentidos, no ba -- jo la forma de la intuición, sino según las leyes de un enlace? este --



es posible por una síntesis de la aprehensión. "Ante todo, advierto - que por síntesis de la aprehensión entiendo la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se hace posible la percepción, es decir, la conciencia empírica de la misma (como fenómenos)" - (38). Esta síntesis de la aprehensión es una espontaneidad que sitúa al enlace en la intuición múltiple. Pues esta síntesis de la aprehensión es por un lado la imaginación; y por otro el entendimiento, porque la imaginación encadena lo múltiple de la intuición sensible al depender del entendimiento por la unidad de su síntesis intelectual pura; y ésta a su vez depende de la sensibilidad por lo múltiple de la aprehensión, garantizando con ello la posibilidad del conocer. Pero de lo que se trata aquí, es de indagar ¿cómo pueden los conceptos puros del entendimiento aplicarse a los fenómenos en general? mediante homogeneidad, es decir, haciendo coincidir objeto y concepto para determinar si el objeto está contenido en un concepto; ejemplo: si pienso en una pelota, ésta debe coincidir con el concepto de círculo para homogeneizarse. Sin embargo, existen muchos conceptos que no tienen concordancia con la realidad objetiva, como la libertad, pero los que si la tienen para hacerlos coincidir, necesitan de un concepto mediador. "Es pues claro que tiene que haber un tercer término que debe de estar en homogeneidad por una parte con la categoría y por otra parte con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al último. Esa representación medianera ha de ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por una parte, intelectual y por otra, sensible. Tal es el esquema --- trascendental" (39).

El esquema es un término medio que subsume los fenómenos a las categorías mediante una determinación trascendental del tiempo, por el cual, como esquema representa a los conceptos puros del entendimiento. Así pues, el único modo como pueden sernos dados los objetos consiste en modificar nuestra sensibilidad, para que los conceptos puros a priori además de ampliar la función del entendimiento en la categoría contengan a priori condiciones formales de la sensibilidad (de preferencia, del sentido interno -el tiempo-) mismo que encierra una condición universal, por la cual, la categoría pueda aplicarse al objeto. "Esa condición formal y puro de la sensibilidad, a la cual el concepto del entendimiento en su uso está restringido, vamos a llamarlo esquema de ese concepto del entendimiento y llamaremos esquematismo del entendimiento puro al proceder del entendimiento con esos esquemas"(40). El esquema es un producto de la imaginación, ya que la síntesis de la imaginación como lo hemos mencionado tiene por objeto la unidad en la determinación de la sensibilidad.

Sin embargo, el esquema debe distinguirse de la imagen porque la imagen es la manera de representar empíricamente el contenido de un concepto, pero esta imagen no siempre concuerda con el contenido; pues, - si pienso en un tiburón y represento en mi imaginación una figura de escuola, en la realidad existen diversas especies de tiburones; es así, - que no puedo limitar una imagen para representar todas las variantes - de un mismo concepto, en este caso, una figura de escuela para todas las especies del mismo. De este modo, "... la imagen es un producto - de la facultad empírica de la imaginación productiva, es esesquema de --

los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y como un monograma de la imaginación pura a priori, por el cual y según el cual se hacen posibles las imágenes; éstas empero tienen que enlazarse con el concepto mediante el esquema que ellos indican y no son en sí enteramente congruentes con él mismo" (41). La imagen es empírica y el esquema del concepto es enteramente puro y no puede ser puesto en imagen alguna por las siguientes razones:

1ª el esquema de un concepto puro es una síntesis pura de acuerdo con una regla de la unidad, y según conceptos en general que expresen categorías.

2ª el esquema es un concepto puro y un producto trascendental de la imaginación referido a la determinación del sentido interno en general, de acuerdo a condiciones del tiempo y a todas las representaciones en conformidad con la unidad de la apercepción; las cuales deberán comprenderse siempre a priori en un concepto.

La importancia del esquema del concepto puro del entendimiento radica entonces, en que estas son las únicas condiciones que propician una relación significativa entre concepto y objeto, pues que esta significación es posible mediante el uso de las categorías. Ya que éstas por ser de uso empírico "... sólo sirven para someter fenómenos a reglas universales de síntesis, mediante fundamentos de una unidad necesaria a priori (a causa de la necesaria reunión de toda conciencia en una apercepción originaria) y capacitar esos fenómenos de ese modo para un enlace general en una experiencia" (42). Para Kant, el conocimiento se ha de sujetar a una verdad trascendental que proceda y haga posible la

verdad empírica, la cual se logra cuando el conjunto de todos nuestros conocimientos esté en una referencia universal de toda experiencia posible. Observemos entonces, que sin esquemas y sin categorías no podría representarse objeto alguno. En suma, el esquema es el puente que une al concepto puro del entendimiento mediante una imagen a un objeto, es decir, el esquema salva al conocimiento de caer en un precipicio -- sin fondo, porque conforma al sentido interno en todos los objetos posibles. Es decir, el esquema es el puente que enlaza al entendimiento-puro (bajo conceptos) con la sensibilidad (por representaciones) mediante la síntesis trascendental de la imaginación; y de ésta hemos dicho que es un efecto del entendimiento en la sensibilidad porque determina la posibilidad de las intuiciones.

Ahora bien, esta primera parte de la doctrina trascendental del juicio está destinada a mostrar de qué manera se usan los conceptos puros del entendimiento en el esquematismo puro. Desarrollemos ahora la segunda parte, correspondiente a los principios del entendimiento puro o juicios sintéticos originales en los conceptos puros del entendimiento bajo condiciones a priori; mismos que están a la base de los demás conocimientos a priori.

### c) Principios puros del entendimiento.

La fuente de los principios puros no cabe duda que es el entendimiento, del cual se deducen las categorías para relacionarse con los objetos y forjar así la experiencia. ¿Cómo es posible obtener conocimiento acerca de los objetos? la respuesta a esto la encontramos en -- los principios puros del entendimiento, pues éstos se originan y esta-

Ellecn sus condiciones, reglas y leyes generales de todo objeto posi--  
ble en la experiencia a priori. Las leyes de estos principios se origi-  
nan en cuatro funciones del pensar: cantidad, cualidad, relación y mo-  
dalidad, pues cada una corresponde a un principio específico.

1º. La cantidad funda el primer principio correspondiente a los axiomas  
de la intuición, el cual considera que todo fenómeno tiene magnitud  
extensiva. "Llamo magnitud extensiva aquella en que la representación  
de las partes hace posible la representación del todo (y la precede, -  
pues, necesariamente)" (43). La magnitud extensiva reproduce poco a po-  
co su contenido y se conoce mediante una síntesis de parte a parte en-  
la aprehensión; entendiendo por aprehensión (el acto de recoger los fe-  
nómenos en una conciencia empírica por medio de una síntesis).

"Esta síntesis sucesiva de la imaginación productiva en la creación de  
las figuras fúndase la matemática de la extensión (geometría) con sus  
axiomas, que expresan las condiciones de la intuición sensible a prio-  
ri, bajo las cuales tan sólo puede realizarse el esquema de un concep-  
to puro del fenómeno exterior, por ejemplo: "... 'dos rectas no encie-  
rran un espacio', ... Estos son los axiomas que se refieren propiame-  
nte sólo a magnitudes (quanta) como tales" (44). La Matemática al con-  
tar con un principio trascendental proporciona a nuestro conocimiento  
a priori una ampliación que ampara la validez de ambas, y funciona pri-  
mero por la síntesis de toda intuición (mediante espacio-tiempo) y al-  
mismo tiempo hace posible la aprehensión del fenómeno, "... y por lo  
tanto toda experiencia externa y por consiguiente también todo conoci-  
miento de los objetos de la misma; y lo que la matemática, en su uso -

puro, demuestra que aquella (forma), vale también necesariamente para esta (experiencia externa)"(45). Así, la matemática es posible sólo - si en ella conocemos a priori, para determinar por qué contiene a la base una intuición a priori.

El segundo y tercer principio a diferencia de éste no pueden predecir a priori las propiedades de las intuiciones, en tanto que no se refieren a la aplicabilidad matemática, sino a la experiencia objetiva. Estos principios se derivan de la cualidad y de la relación; a la primera corresponden las anticipaciones de la percepción y a la segunda - las analogías de la experiencia, mismas que hacen posible la unión de las percepciones de los objetos entre sí para relacionar fenómenos. La modalidad corresponde al último principio del entendimiento y éste consiste en "los postulados del pensar empírico", que en general se refieren a las relaciones de nuestras facultades de conocer; y de ninguna - manera al mundo de "las cosas en sí".

2º Las anticipaciones de la percepción parten del supuesto de que en - todos los fenómenos, lo real u objeto de la sensación tiene magni-- tud intensiva. Señalemos pues, la singularidad a partir de la percep-- ción. "Percepción es la conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual al mismo tiempo hay sensación"(46). La sensación (es el efecto causado por un objeto en nuestra receptividad) y es una representación subjetiva por la cual, tenemos conciencia de la afección del su jeto, al referir dicha representación a un objeto. La sensación en sí, no es una representación objetiva porque en ella no hay intuición de - espacio y tiempo, sino que sólo representa la materia de la sensación-

para establecer la diferencia entre conocimiento empírico y conocimiento a priori. De este modo, la sensación no puede anticiparse a los fenómenos, porque ella no puede representar a priori en el fenómeno todo aquello que se da a posteriori en la experiencia. Pues la anticipación sólo puede realizarse por las determinaciones puras de espacio y tiempo, a las que sí puedo llamar anticipaciones de los fenómenos.

No obstante, podemos suponer que hay algo que se pueda conocer a priori en toda sensación (entendida como sensación en general) la cual sería una anticipación reunida siempre en una experiencia. Pero esta sensación deberá llenar un momento, pues de no hacerlo representaría un momento vacío.

Pero en la intuición empírica, lo que corresponde a la sensación es la realidad (fenómenos), y lo que corresponde a la falta de sensación es la negación. "Mas toda sensación es capaz de una reducción, de tal modo que pueda decrecer y, poco a poco, desaparecer"(47). Por esto, entre la realidad del fenómeno y la negación existe una conexión de sensaciones posibles intermedias, en las cuales hay una diferencia entre la sensación dada y la carencia de sensación. Así, el fenómeno tiene siempre una magnitud intensiva. "Ahora bien, llamo magnitud intensiva a aquella que es aprehendida sólo como unidad y en la cual la multiplicidad no puede ser representada más que por aproximación a la negación, al 0. Así toda realidad en el fenómeno tiene magnitud intensiva, es decir, un grado"(48). La magnitud intensiva es entonces aquel grado que por pequeño que sea, tiene toda sensación y toda realidad en el fenómeno, es decir, es la conexión entre posibles percepciones y po

bles realidades, mediante los cuales se determino la continuidad de que ninguna parte del fenómeno es lo más pequeño, ejemplo: el color de una silla, la silla puede tener una tonalidad más fuerte en el asiento que en el respaldo, y esto no disminuye la propiedad del color; sino que sólo altera la intensidad del mismo en alguna parte del mueble.

La importancia de la magnitud intensiva reside en que ésta se puede conocer a priori, aunque la sensación sea dada a posteriori. "Todas las sensaciones por tanto son dadas como tales sólo a posteriori; pero su propiedad de tener un grado puede ser conocida a priori. Es de notar que en las magnitudes en general no conocemos a priori, más que una sola cualidad, la continuidad; pero en toda cualidad (lo real de los fenómenos) no podemos conocer a priori más que la cantidad intensiva de la misma o sea que tienen un grado ..." (49). Ya que, el tener un grado garantiza la realidad objetiva de los fenómenos, con lo cual, se determina su participación en el campo de la experiencia.

3º El tercer principio es el de las analogías de la experiencia y se funda en el siguiente principio: "la experiencia sólo es posible mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones". La experiencia es un conocimiento que determina un objeto por percepciones, donde éstas se refieren unas a otras de manera causal, pero de ellas no se desprende la necesidad de un enlace porque, "... la aprehensión es sólo una conjunción de lo múltiple de la intuición empírica; pero en ella no se encuentra representación alguna de la necesidad de la existencia enlazada de los fenómenos, que ella junta en el espacio y el tiempo" (50). Luego, la aprehensión hace posible la percepción en



una conciencia empírica que no puede justificar la necesidad del enlace, el cual es la condición necesaria de este tercer principio.

No obstante, a la existencia de lo múltiple se le representa como ella es objetivamente en el tiempo, esto es, porque el tiempo en sí no puede ser percibido. Mas la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo ocurrirá sólo mediante un enlace en el tiempo en general; y este enlace no nos es dado por los sentidos, puesto que sólo representa a la unidad sintética de lo múltiple.

En efecto, la experiencia sólo será posible por la representación del enlace necesario de las percepciones, y para que toda experiencia sea posible, deberán precederla reglas que justifiquen las relaciones de tiempo entre los fenómenos; los cuales también determinan a cada existencia con respecto a la unidad de todo tiempo (y el tiempo presenta tres modos que determinan estas reglas o analogías) ellas son: permanencia, sucesión y simultaneidad.

"El principio general de las tres analogías descansa en la unidad necesaria de la percepción con respecto a toda posible conciencia empírica (de la percepción) en todo tiempo; por consiguiente, puesto que esa unidad esté a priori en la base, descansa en la unidad sintética de todos los fenómenos según una relación en el tiempo"(51). Bajo estas relaciones de tiempo se encuentra todo lo referente a la unidad de mi conocimiento, por la cual, será un objeto para mí; y a su vez, esta unidad sintética estará referida en la relación temporal de las percepciones para determinar a priori la siguiente ley: "... que todas las determinaciones empíricas de tiempo deben estar bajo reglas de la de--

terminación general del tiempo; y las analogías de la experiencia, ... deben ser esas reglas"(52). Pues estas reglas referirán a las relaciones de unos fenómenos con otros, aunque la existencia de los mismos no pueda conocerse a priori; pues aunque se conociera la existencia de un fenómeno, en esta forma no podríamos anticipar la diferencia de su intuición empírica respecto a otros.

Por ello, hemos expuesto dos tipos de principios, los dos ya estudiados -de la magnitud y de las anticipaciones de la percepción- que son principios matemáticos (porque aplican la matemática a los fenómenos) esto es, "... referíanse a los fenómenos según su mera posibilidad y enseñaban cómo éstos, tanto en lo que se refiere a su intuición, como también a lo real de su percepción, podrían ser producidos según reglas de una síntesis matemática; por eso, tanto en uno como en otro principio, pueden usarse las magnitudes numéricas y con ellas la determinación del fenómeno como magnitud"(53). En realidad la matemática opera a priori y por construcción de conceptos, por lo que se alimenta de principios constitutivos.

En cambio, los principios que reducen la existencia de los fenómenos a priori bajo reglas sin construcción se refieren sólo a la relación de la existencia; y por lo tanto son principios regulativos.

Así las diferentes funciones de la Matemática y la Filosofía residen en las analogías de la siguiente forma:

1ª las analogías de la Matemática expresan la igualdad de dos relaciones de magnitud siempre constitutivamente, de modo que, dados tres miembros de la misma proporción el cuarto pueda ser obtenido por --

construcción.

2ª en las analogías de la filosofía, la igualdad de dos relaciones culitativas, en las que se han dado tres miembros, sólo puede conocer y dar a priori la relación con el cuarto, pero no se puede dar ese cuarto miembro, y para eso tendrá una regla que lo busque en la experiencia, al igual que una señal para reconocerlo en ella.

Así, la distinción existente entre las analogías determina que: - "Una analogía de la experiencia será pues sólo una regla, según la cual, de las percepciones debe surgir unidad de la experiencia (no a la manera de la percepción misma, como intuición empírica en general): esa regla debe valer como principio de los objetos (los fenómenos) o constitutivo, sino sólo regulativamente"(54). Luego, estas analogías tienen significación y validez "... no como principios del uso trascen--dental del entendimiento, sino sólo del uso empírico del mismo, y por lo tanto sólo pueden ser demostrados como tales principios empíricos; - que por consiguiente los fenómenos no deben subsumirse bajo las categorías, sin más ni más, sino sólo bajo sus esquemas"(55). En efecto, las analogías sólo pueden referirse al uso empírico del entendimiento, por que en él se muestra la objetividad de los fenómenos y por ello las --analogías excluyen de su campo la posibilidad de "las cosas en sí", -- que no pueden ser objeto de la experiencia; mientras estas analogías - representen a los fenómenos.

Pero sucede que, "... no son más que fenoménicos, cuyo conocimien--to completo, al cual deben venir a parar en último término todos los - principios a priori, es solamente la experiencia posible; por consi---

giente esos principios no pueden tener otro fin que las condiciones - de unidad del conocimiento empírico, en la síntesis de los fenómenos; - pero esta síntesis no es pensada más que en el esquema del concepto pu ro del entendimiento y la categoría contiene la función, no restringi- da por condición alguna sensible, de la unidad de esa síntesis en gene ral" (56). En suma, las analogías de la experiencia justifican la mis- sión de los fenómenos en la unidad universal de los conceptos a priori; pues ello son fuente del enlace a priori que produce en los conceptos- tres tipos de ellas mismos.

1ª la primera se refiere al principio de la permanencia o sustancia de los fenómenos, y establece una relación necesaria en el tiempo, don de lo permanente de la sustancia y su modo particular de existir son - un mero accidente. "Así pues la permanencia es una condición neces- aria para que los fenómenos sean determinables como cosas u objetos en- una experiencia posible" (57). Ya que sin la permanencia no sería posi ble la percepción, ni la relación temporal. Por eso insistimos en que, en toda experiencia posible, debe permanecer una sustancia como deter- minación del tiempo.

2ª Esta analogía consiste en la sucesión de la ley de la causalidad, y se rige por la subordinación de la sucesión de los fenómenos a la - alteración de una ley de la causalidad, misma que hace posible la expe riencia. Esta causalidad, también enfrenta el cambio que a su vez pro- cede de una causa, la cual no se reproduce súbitamente en el tiempo, - sino en la sucesión del mismo. "Todo cambio, pues, es sólo posible -- por una continua acción de la causalidad, la cual, en cuanto es unifor

me, llámose momento. El cambio no consiste en estos momentos, sino que es causado por ellos como su efecto"(58). Este es el contenido de la ley de la continuidad, la cual tiene como fundamento el siguiente principio que ni tiempo, ni fenómeno en el tiempo consisten en partes numéricas; y que aún así, el estado de las cosas en su cambio pasa por todas esas partes como elemento. Lo cual implica, que tanto el aumento del conocimiento empírico como el progreso de la percepción son una de terminación del sentido interno o progreso en el tiempo y a la vez, es te mismo progreso, determinará el todo; y el todo no es en sí mismo de terminado, por lo que, las partes de su progreso están en el tiempo me diante una síntesis de la misma, pero no dadas antes del tiempo. De es te modo, la determinación del tiempo es siempre una magnitud. "Así se ve ahora la posibilidad de conocer a priori, según su forma, una ley - de los cambios"(59).

Pero si el tiempo contuviera la condición sensible a priori de la posibilidad de un progreso continuo, el entendimiento mediante la unidad de la aperccepción supondría una condición a priori de la posibilidad de una determinación continua de los lugares para los fenómenos en ese tiempo, "... mediante la serie de las causas y los efectos, las - primeras de las cuales llevan consigo inevitablemente la existencia de los últimos, y de ese modo hacen el conocimiento empírico de las relaciones temporales válidas para todo tiempo (universal) y por ende obje tivo"(60).

Desglosemos entonces la segunda analogía, pues ésta justifica que toda alteración de un fenómeno sucede según una ley del enlace entre -

causa y efecto, pues éstas al estar entrelazadas no se implican una a la otra, porque esta alteración o cambio sucede bajo una ley de la continuidad y esto es posible cuando el tiempo esté a la base de toda experiencia posible.

3ª analogía o principio de simultaneidad referido a la existencia de lo múltiple en el tiempo. Este principio de simultaneidad comprende la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo, pero el tiempo mismo no puede ser percibido. El principio de simultaneidad comprende entonces la existencia de los fenómenos en 0 y al mismo tiempo. "Ahora --- bien, para que una cosa determine el lugar de otra en el tiempo ha de ser causa de ello o de sus determinaciones"(61). Esto constituye la condición para que las sustancias puedan representarse de manera empírica como simultáneamente existentes; pues la simultaneidad tiene necesidad de conjuntar las sustancias en una comunidad dinámica, en la --- cual, la causalidad determina causas y efectos de los fenómenos en el tiempo. "Así pues, a todas las sustancias, en el fenómeno, por cuanto son simultáneas, les es necesario estar en universal comunidad de acción recíproca"(62). Y, esta acción recíproca es la posibilidad de -- que un objeto represente como enlazado en la existencia simultánea para determinar su lugar de manera recíproca en el tiempo. Es decir, la unidad recíproca de la simultaneidad de los fenómenos es la posibili--dad de constituir un todo.

El cuarto principio se refiere a los postulados del pensar empírico, - los cuales caracterizan la posibilidad, la realidad y la necesidad de los fenómenos a través de las siguientes reglas:

- la primera nos muestra, que todo lo que se adapta (según conceptos e intuiciones es posible).
- la segunda señala, que todo lo que está en relación con las condiciones materiales de la experiencia (sensación) es real.
- la tercera señala, que lo real tiene conexión con las condiciones universales de la experiencia, es (existe) necesariamente.

De esta manera, los principios puros del entendimiento constituyen el conjunto de leyes formales fundadas sintéticamente a priori, que hacen posible todo fenómeno en la experiencia. Asimismo, estos principios fundamentan la experiencia al unir las relaciones de necesidad, sucesión, temporalidad y continuidad de los fenómenos bajo una unidad sintética que distingue al fenómeno o materia de la experiencia, de "la cosa en sí".

En suma, los principios puros del entendimiento son principios a priori de la sensibilidad en la experiencia, ya que todas las proposiciones sintéticas a priori referidas a la experiencia forjan su posibilidad al descansar en la referencia a la misma. Es decir, estos principios puros tienen por función establecer el alcance de los límites del entendimiento bajo un uso trascendental determinado por lo Analítico trascendental. Y, es aquí donde empieza la distinción del uso del entendimiento respecto a "las cosas en sí", de las cuales nos ocuparemos es seguida; ya que su fundamentación y posibilidad no dependen del uso trascendental del entendimiento, sino que en ellos la razón ampliará el uso del entendimiento más allá de la experiencia.

### 3. Estructura de la razón pura.

Kant distingue a la Razón como aquella facultad ordenadora de las reglas a priori, que tiene como función conocer los objetos de la experiencia. La razón es también una facultad inherente a la naturaleza humana que determina al hombre como ser pensante. Asimismo, la razón como una facultad intelectual tiene por función ordenar a priori los fenómenos que se presentan ante nuestros sentidos.

Ahora bien, ¿cómo funciona esta facultad ordenadora? "La razón, - considerada como la facultad de cierta forma lógica del conocimiento, - es la facultad de inferir, es decir, de juzgar mediatamente (por medio de la subsunción de la condición de un juicio posible bajo la condición de un juicio dado). El juicio dado es la regla universal (major). La - subsunción de la condición de otro juicio posible bajo la condición de la regla, es la menor (menor). El juicio verdadero, que enuncia la a--serción de la regla en el caso subsumido, es la conclusión (conclusio). La regla, en efecto, dice algo universal bajo una cierta condición"(63). La razón, es pues, una facultad ordenadora de las impresiones que re--cibe el ser pensante en la experiencia, a través de las intuiciones puras (espacio-tiempo). Y, de este modo, el entendimiento se encarga de aplicar las categorías a dichas impresiones (por mediación de los es--quemas) para formar un juicio, y un juicio es un pensamiento. Asimismo, el entendimiento pone las características necesarias que otorgan vali--dez universal al pensar, lo cual significa, que el juicio es la manera en que el sujeto pensante distingue un conocimiento obtenido por cons--trucción de conceptos (matemáticas) de un pensamiento de tipo moral, -



! cual va más allá de los conceptos de la Analítica trascendental, lo cual se encarga de fundar los criterios que dan validez objetivo al conocimiento de la experiencia y al conocimiento matemático. Ahora bien, en este apartado nos ocuparemos de los siguiente: ¿cómo adquieren validez universal los pensamientos de la razón pura?

Respondamos esta cuestión con la exposición de la razón pura, ya que éste es uno de los puntos cruciales de la Crítica de la razón pura, en la medida en que los objetos de esta razón (Dios, alma y libertad) se inscriben en el campo del pensamiento en general.

Hemos dicho, que la razón es la facultad ordenadora de las reglas a priori del conocer, el cual funda la validez de sus principios en el uso de las analogías de la experiencia; en virtud de que, estos principios dinámicos garantizan la posibilidad de la experiencia. Con esto, la razón hace descansar la validez del conocimiento en reglas prescritas a priori, pues éstas han de originarse antes de que los objetos -- sean dados a nuestra sensibilidad. Si admitimos que la sensibilidad es una facultad que recibe las sensaciones de los objetos del mundo, y éstas una vez subsumidas a conceptos, éstos se subsumirán a esquemas --- trascendentales para ser enlazados sintéticamente y forjar un conocimiento a priori.

La misión de la Crítica de la razón pura ha consistido entonces, en poner en tela de juicio el dogmatismo de la Metafísica tradicional promovida por Wolff en Alemania; abriendo así una nueva perspectiva a la misma, en virtud de que la razón sea la que exija ser usada en dos formas: una especulativa y otra práctica. Así pues, la validez del co-

nacimiento científico se funda en principios del entendimiento, el ---  
cual pertenece al uso especulativo de la razón; y de ello podemos establecer  
las siguientes observaciones:

1. Los fenómenos nos son dados por el mundo exterior y son recibidos -  
en las condiciones a priori de la sensibilidad (espacio-tiempo) pa-  
ra enlazarse sintéticamente con las categorías (por mediación de --  
los esquemas) y hacer posibles los juicios sintéticos a priori, en-  
los cuales descansa la universalidad de la ciencia en general, como  
lo veremos en el siguiente capítulo.
2. El enlace sintético es posible por la determinación de la unidad, -  
la cual es previa a la categoría, por lo que indica que debe darse  
una síntesis entre estas condiciones necesarias para forjar un juic-  
cio que unifique la experiencia.
3. La razón, al ordenar las reglas de la representación de un objeto -  
hace posible la experiencia, garantizando con ello la universalidad  
del conocimiento empírico.

Apoyemos lo anterior con la siguiente cita: "Los conceptos de la  
razón sirven para concebir, como los conceptos del entendimiento sir--  
ven para entender (las percepciones). Si contiene lo incondicionado, -  
refiérense a algo bajo lo cual se halla comprendida toda experiencia, -  
pero que no puede ello mismo ser nunca objeto de la experiencia; algo,  
hacia lo cual la razón, con sus conclusiones sacadas de la experiencia,  
conduce, y según lo cual mide y aprecia el grado de su uso empírico, -  
pero sin constituir jamás un miembro de la síntesis empírica"(64).

Veamos pues la otra cara de la razón, la de "las cosas en sí", a-

los que Kant llama noúmenos, mismos que para su realización excluyen - las condiciones de la intuición y por ello traspasan los límites de la experiencia. Pues estos objetos son pensados, pero no corresponden a - las reglas del pensar empírico y son "cosas en sí", que serán representadas por Ideas trascendentales; pues estas últimas han sido preformadas por la ampliación ilimitada del uso de la experiencia, obligando - con ello al entendimiento a adscribirse a un "uso trascendental", del cual se desprenden tres tipos de ideas; psicológicas, cosmológicas y - teológicas, mismas que descansan en las siguientes condiciones:

La primera consiste en la unidad absoluta o (Incondicionada) del sujeto pensante, el cual determina el objeto de la psicología, "el yo" que es una condición que propone a la lógica general (doctrina elemental - de las reglas del pensar) para que de ella se derive una lógica trascendental, con el objeto de que su analítica trascendental, determine el conocimiento a priori de los objetos; y la Dialéctica trascendental se ocupe de aquello que está más allá de la experiencia posible.

La segunda se refiere a la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno que conforman el objeto de la cosmología.

Y, la tercera se refiere a la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general que constituyen el objeto de la teología.

Estos tres tipos de ideas se originan en una unidad absoluta de la cual se deduce que pertenecen al objeto de una disciplina; a saber, la Metafísica tradicional. Estas ideas no se refieren a objetos tangibles, sino que, de alguna manera se refieren a conceptos intelectuales. En -

general, las ideas trascendentales parten de que el sujeto pensante es el objeto de la psicología y la cosmología es el conjunto de los fenómenos.

En efecto, la condición suprema de posibilidad de que un objeto - pueda ser pensado como -el ser de todos los seres- reside en la Teología, esto es, la razón pura propone una doctrina trascendental del alma, al igual que la lógica trascendental propuso una doctrina para deducir los conceptos puros del entendimiento. Sólo que, la primera tratará de fundamentar la cosmología y la teología para justificar así la necesidad de una vida suprasensible en el hombre; para lo cual, es necesario que la razón pura se origine a sí misma, pues ésta funcionará bajo tres tipos de ideas trascendentales.

a) Ideas Psicológicas.

Kant considera que lo sustancial de este tipo de ideas no puede determinarse por sí mismo. Lo sustancial no puede ser concebido por -- nuestro entendimiento; porque éste piensa discursivamente por conceptos, y por tanto hace falta un objeto absoluto que determina lo sustancial de esta idea.

Lo sustancial es la conciencia de nosotros mismos o un sujeto pensante referido al sentido interno, por tanto su conocimiento estará -- fuera del contenido de la experiencia, por ser un yo pensante. "Este yo pensante (el alma), como el último sujeto del pensamiento, que, él mismo, no puede ser representado como predicado de otra cosa, puede, - pues, también llamarse sustancia; sin embargo, permanece, este concepto, completamente vacío y sin consecuencias, si no se puede probar su

permanencia, como aquello que hace fructífero en la experiencia el concepto sustancial"(65). La permanencia no puede probarse como cosa en sí, sino sólo en la experiencia. Pues la experiencia necesita de una condición subjetiva que haga posible dicha permanencia, y esta condición -- subjetiva no es otra que la vida humana.

Por ello, tenemos la posibilidad de conocer como verdaderos los objetos que están fuera de nosotros (de manera empírica) cuya verdad lo prueban las leyes empíricas; sin embargo, existen otros conceptos como (el ser de mi alma), al cual reconozco como objeto del sentido interno. Teniendo un ser en sí mismo, que está dado en el fondo de los fenómenos que constituyen mi estado interior, pero el fondo mismo de ellos me es desconocido; tal objeto desconocido para la experiencia es el alma. Sin embargo, el alma existe en el tiempo de manera necesaria, pero el entendimiento en su uso especulativo no puede dar cuenta de esto, pues esto corresponde a la razón en su uso trascendental de conceptos a priori. De este modo, la idea psicológica presenta los siguientes rasgos:

- a. la idea psicológica es lo sustancial que está en el fondo de un fenómeno pero es desconocido a la experiencia.
- b. el sujeto sustancial es el yo pensante o alma, cuya permanencia se puede mostrar sólo en la vida eterna.
- c. el alma es objeto del sentido interno y su conocimiento traspasa -- los límites de la experiencia posible.
- d. la idea psicológica ha de concebirse bajo el sistema de la razón pura en su uso trascendental.

b) Ideas cosmológicas.

La Analítica trascendental nos ha mostrado cómo es posible en general el conocimiento de los objetos de la experiencia. "De igual modo, podemos esperar que la forma de los ratiocinios, cuando sea aplicada a la unidad sintética de las intuiciones, según indicación de las categorías, contendrá el origen de ciertos conceptos particulares a priori, que podemos llamar conceptos puros de la razón, o ideas trascendentales, y que determinarán según principios el uso del entendimiento, en el todo de la experiencia completa"(66). Estos conceptos trascendentales de la razón constituyen una totalidad de condiciones para condicionamientos dados; sin embargo, es necesario establecer que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones. "Ahora bien, el concepto trascendental de razón se refiere sólo a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones y nunca termina más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos los sentidos. Pues la razón pura abandona todo al entendimiento, que se refieren primero a los objetos de la intuición o más bien a su síntesis de la imaginación"(67). Ello induce a pensar, que la razón debe inclinarse por un uso del entendimiento que traspase la experiencia posible; pues se ha mostrado que más allá de ésta hay juicios sintéticos a priori. Y, para ello es necesario un uso trascendental de la razón que comprenda todas las acciones de los objetos en sí mismos bajo un principio absoluto. "La analítica trascendental tiene pues este resultado importante; que el entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y, como-

lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, nunca puede saltar por encima de las barreras de la sensibilidad, dentro de las cuales tan sólo nos son dados objetos" (68).

Existen también conceptos inferidos, en los cuales, su objeto no puede ser empíricamente dado y por ello están fuera del alcance de los principios puros del entendimiento. Sin embargo, los tres tipos de ideas mencionados señalan que en ellas la razón conoce a partir de principios; por los cuales, podemos establecer que la tarea de la razón pura consiste en llevar a la síntesis condicionada a la cual, el entendimiento siempre limita- mientras que lo condicionado parece inalcanzable.

Las ideas trascendentales producidas en la razón carecen de conceptos y por ende, en ellas no puede representarse la experiencia. Mientras que, el resultado de estas inferencias señala que para ellas no hay conceptos, y por ello Kant las llama paralogismos. Pues estos paralogismos son meras apariencias inferidas del concepto trascendental del sujeto, careciendo por ello de la unidad del sujeto mismo.

No obstante, hay otra clase de apariencias que se dan cuando el concepto de la totalidad absoluta de las condiciones de un fenómeno da do contiene un concepto contradictorio de la unidad incondicionado, -- Kant llama a estos conceptos, antinomias de la razón pura-. "Se entiende por antinomia la pareja de proposiciones, aparentemente contradictorias, que se asignan del mismo grupo de supuestos. Una antinomia se resuelve o bien revelando que las proposiciones aparentemente contradictorias lo sean en realidad y se derivan de un supuesto determina

do intrinsecamente ilógico, o bien descubriendo que tales proposiciones no son, de hecho, contradictorias, sino, por el contrario, mutuamente compatibles"(69). La presentación de estas proposiciones aparentemente contradictorias origina la posibilidad de las ideas trascendentales. Veamos por ello, en qué supuestos descansan:

- " - la absoluta integridad de la composición del todo dado de todos los fenómenos.
- la absoluta integridad de la división de un todo dado en el fenómeno.
- la absoluta integridad del origen de un fenómeno en general.
- la absoluta integridad de la dependencia de la existencia de lo -- mudable en el fenómeno"(70).

En general, las antinomias contienen todo el conjunto de fenómenos del mundo, y son por ello el camino para fundamentar lo incondicionado, lo cual es posible por el contenido de la tesis y la antítesis; ya que éstas representan la totalidad de los fenómenos dados a lo incondicionado por la causalidad, abriendo así el camino a lo incondicionado.

Las antinomias son por ende, la solución a la indemostrabilidad racional y material de los noúmenos (Dios, alma y libertad). Pues éstos constituyen el mundo de los ideales trascendentales o ideales de la razón pura.

Donde el ideal de la razón pura representa a un paralogismo inferido de la totalidad de las condiciones al pensar objetos en general, por cuanto éstos nos son dados bajo las condiciones de posibilidad de-



las cosas en general, - de acuerdo con un concepto trascendental- que se infiere de ellas; y éste es un ser de todos los seres, el cual ha de conocerse por su necesidad incondicionada. Así pues, el ideal de la razón tiene un fundamento trascendental que se infiere finalmente de la razón, llevando consigo una ilusión inevitable. Y es precisamente aquí, donde el "yo pienso" puede ampliar un uso puramente trascendental del entendimiento excluyendo desde luego la posibilidad de la experiencia. Y sin embargo, "el yo pienso" acompaña a todas las representaciones del sujeto pensante.

En consecuencia, la Antitética de la razón descansa en racionales dialécticos llamados paralogismos, los cuales, determinan que la antinomia como argumento de la razón humana conduzca al escepticismo - al metafísico dogmático; y a la inquietud al filósofo crítico, pues la antinomia opone las leyes que nos dicta la razón humana.

Así, de las ideas trascendentales diremos que son conceptos cósmicos por su totalidad incondicionada, fundada en el concepto del universo, referidos a la síntesis empírica de los fenómenos; y por otro lado, la absoluta totalidad de la síntesis en las condiciones posibles en general, producen los ideales de la razón pura. "Por eso, así como los paralogismos de la razón pura establecieron el fundamento de una psicología dialéctica, así la antinomia de la razón pura pondrá ante los ojos de los principios trascendentales de una supuesta cosmología pura (racional), no para hallarla valedera, y apropiársela, sino como ya lo demuestra el nombre de oposición de la razón- para exponerla en su ilusión deslumbradora, pero falsa, como una idea que no puede unir-

se a ningunos fenómenos"(71).

El uso dogmático de la razón aplicaba ésta a todo género de percepción, por lo que no era posible distinguir entre la naturaleza de un objeto de la experiencia y un objeto de la razón pura; y en esto -- consiste la finalidad principal de la filosofía de Kant, en dejar atrás la especulación metafísica, de la cual ya hemos dicho, que no distinguía la naturaleza de los objetos pensados; creando con ello confusión entre lo que es posible en la experiencia y lo que puede pensarse más allá de la misma, es decir, en la razón pura.

Comenta Schultz, que Kant "... atribuye las aporías filosóficas de sus antecesores a un error de método, a una negligente confusión -- del conocimiento sensorial y del intelectual; 'Pues esta discordancia entre la facultad sensitiva y la intelectual (...) indica únicamente - que el espíritu no es capaz, con gran frecuencia en el caso concreto, - de exponer las ideas abstractas fecundadas por la razón, que posee y - transformarlos en intuiciones"(72).

La importancia de las ideas cosmológicas o antinomias, reside en que constituyen la totalidad absoluta de las cosas existentes del mundo sensible y conducen a la síntesis más allá de la experiencia, es decir, enlazar a priori conceptos de una acción no empírica, pues por esta razón, la filosofía trascendental representa la abolición de la Metafísica dogmática, la cual obligó al mundo a debatirse durante mil años en un caos de escepticismo y anarquía con respecto a los más elementales conceptos y usos de la razón; un ejemplo de ello, es la prueba ontológica acerca de la existencia de Dios, a la cual se pone en te

la de juicio porque: "Dios como un ens realissimum, el ser más real; - el sujeto de todos los predicados tiene que tener el predicado de existencia, es decir tiene que existir". Dice Kant, que la existencia no es un predicado, y si no es un predicado, podemos decir entonces que cien monedas de oro imaginarias tienen los mismos predicados que cien monedas verdaderas; ¿pero cómo puedo imaginar monedas falsas, si no conozco las verdaderas?. Luego, si imaginamos otro universo pero no tenemos un telescopio para observarlo, nadie puede negar, ni afirmar que - en efecto esté ahí o no, lo cual indica, que la prueba ontológica no - prueba que el atributo de existencia garantice que Dios exista, ni tampoco niegue que exista. Más adelante, veremos que la existencia de Dios es extensiva en el uso de la razón pura práctica (como ideal de la razón pura) donde los postulados del uso práctico de la razón pura determinan por qué razón el hombre debe subordinarse a Dios para la realización de un fin final.

De la Crítica de la razón pura nos dice Schultz, entiendo que ésta "... no es una crítica de libros y sistemas, sino de la capacidad especulativa en general y con respecto a todos los conocimientos a que, - independientemente de la experiencia, puede aspirar; por consiguiente, al veredicto sobre la posibilidad o la imposibilidad de una metafísica en general y la fijación tanto de las fuentes como de la extensión y las fronteras de ella, pero todo partiendo de principios"(73). Estos principios son las antinomias, pues ellas indican el camino seguro para salir de la confusión de los sofismas de la razón y alcanzar la verdadera finalidad de la razón en su uso práctico, la cual, constitui

rá en la aplicación del entendimiento más allá de la experiencia para fundamentar el mundo nouménico.

c) Ideas teológicas.

"La tercera idea trascendental que ofrece materia para el uso más importante de la razón, pero también para su uso superabundante (trascendente) y, por lo mismo, dialéctico, si es ejercitado de un modo puramente especulativo, es el ideal de la razón pura" (74). Esta idea de la razón no empieza en la experiencia, como lo hacen las ideas cosmológicas y psicológicas; en las cuales se indica por principios para llegar a la absoluta totalidad de su serie. Sino que por el contrario, interrumpe su serie y describe la determinación de la posibilidad real de todas las cosas por puros conceptos, que constituyen la totalidad absoluta de una cosa en general.

En otras palabras, mediante la idea de un ser soberanamente perfecto se distinguen los conceptos del entendimiento en la suposición de un ser que, "... aunque no sea concebido en la serie de la experiencia, sin embargo, lo es en relación a ella para la comprensión de su enlace, orden y unidad, esto es la idea" (75).

Estas ideas o seres pensados se originan en nuestra razón, pero en ellas la razón debe dar razón de sí misma, en virtud de que por máximas o principios de la misma, se determina el uso de nuestro entendimiento; para alcanzar una completa integridad que establezca con ella una unidad sintética muy válida para la totalidad de la experiencia. Y esto significa, que un conjunto de conocimientos según principios en general, es el único que puede dotar a un sistema de totalidad, sin el

cul, nuestro conocimiento sería sólo una obra fragmentaria e inutilizable para el fin más alto; y éste consiste -en un sistema de fines- - fines práctico-morales que constituirán una Metafísica de las costumbres; y si son especulativo-teóricos constituirán una Metafísica de la naturaleza.

Finalmente las ideas trascendentales "... expresan, pues, la determinación propia de la razón, a saber, como un principio de unidad - sistemática del uso del entendimiento"(76). En consecuencia, los tres tipos de ideas tienen por función elevar a la razón del uso empírico a un uso sistemático de la misma. Asimismo, las ideas trascendentales -- constituyen la realización de una Metafísica crítica.

En efecto, la Metafísica como ciencia deberá aspirar a verdades - universales, hecho que se establece tanto en la Crítica de la razón pu ra como en los Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Por esto, - la crítica parte de las fuentes originales del conocimiento; sensibili dad, entendimiento y razón para consolidar las condiciones a priori -- del conocimiento. "Así, pues, la crítica contiene en sí, y aun ella - completamente sola, el plan completo, bien probado y garantizado, y -- hasta todos los medios de realización en sí, por los cuales puede ser realizada la Metafísica como ciencia; por otros caminos y otros medios es imposible"(77).

La Metafísica como ciencia crítica es el inicio de una filosofía-trascendental que determine el límite de la experiencia y el conoci--- miento que la supere, ampliando con ello el entendimiento por cuanto-- éste es la facultad de conocer en general. Asimismo, esta Metafísica -

tiene como finalidad esclarecer los dos usos de la razón, práctico y -  
especulativo. Pues, en ambos usos, el hombre siente la necesidad de sa-  
ber, ya sea por conceptos (conocimiento teórico) por cuanto éste se --  
origina en la experiencia. "No hay duda alguna de que todo nuestro co-  
nocimiento comienza con la experiencia" (78). Y, el saber por ideas --  
(conocimiento práctico) es realizable en la vida moral humana.

La Crítica de la razón pura nos ayudará entonces a conjuntar las-  
características de los rasgos del hombre, lo cual constituye el objeto  
de este trabajo. De este modo, el segundo capítulo expondrá los postu-  
lados que hacen posible el uso práctico de la razón.

## Capítulo II. FORMAS DE CONOCER EL MUNDO.

En el primer capítulo expusimos a grandes rasgos el intento de -- Kant por rescatar a la Metafísica del escepticismo dogmático en el --- cual, era sólo un cúmulo de suposiciones desligadas entre sí, que aparentemente daban solución a los problemas del conocimiento en general. Pues durante siglos la Metafísica se debatió entre una incertidumbre - con respecto al origen de "las cosas en sí" y los objetos de la expe-- riencia.

Pues bien, este segundo capítulo expondrá en qué consisten las for-- mas de conocer el mundo, en las cuales destacaremos los aspectos que - sustentan la validez objetiva de los juicios; ellos son: necesidad y - universalidad, pues ambas hacen posible y en general a priori el cono-- cimiento y la experiencia.

Y si todo conocimiento comienza por la experiencia dice Kant. --- "Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su --- ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sen tidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en ma-- vimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, - o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones-- sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia?"(1).

Sin embargo, esto no garantiza que todo nuestro conocimiento se - origine en la experiencia, pues existe un tipo de conocimiento que tie-- ne su origen en la razón pura y sin pasar por la experiencia. Por ello en este capítulo señalaremos las formas de conocer tanto los objetos - de la razón pura, como los de la experiencia. Puntualicemos entonces,-

¿cuál es el criterio correcto para distinguir una máxima de un conocimiento matemático? y ¿qué finalidad persigue un imperativo categórico? y por último, ¿en qué consiste el juicio de gusto?

Las formas de conocer el mundo son "los juicios" y son (conocimientos mediatos de los objetos) y los hay tanto para el uso práctico de la razón como para el uso especulativo de la misma. Iniciemos pues, con los juicios del uso especulativo.

#### 1. Juicios analíticos.

El juicio es la forma para distinguir un principio a priori, dado en la experiencia pero que no es dependiente de ella. Un juicio es un razonamiento conformado por dos elementos; sujeto y predicado, donde el predicado afirma o niega algo del sujeto mediante una relación de correspondencia. "Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad. Aquellos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos"(2). Los juicios analíticos son explicativos y se caracterizan por los siguientes aspectos.

- a. su identidad es la condición de necesidad que permite la validez universal del mismo.
- b. esta identidad determina que el predicado del juicio no añada nada nuevo al concepto del sujeto, pues por principio de contradicción se dice, que no es necesario añadir nada nuevo al concepto del sujeto. "Todos los juicios analíticos se basan completamente en el principio de contradicción, y son, por naturaleza, conocimiento a priori, sean o no sean empíricos los conceptos que le sirven de materia"(3).



c. al no añadir nada al concepto del sujeto, el concepto se divide por el análisis del sujeto en los elementos pensados en el concepto del sujeto.

Estos juicios son meramente explicativos en relación a "conceptos" y por su naturaleza son a priori, por lo que <sup>no</sup> requieren de experiencia-empírica, pues están en la experiencia pero no dependen de ella. Por ejemplo: "todas las estrellas brillan por la noche", "la nieve es blanca" ambas proposiciones tienen el predicado como algo inherente al sujeto, pues, todos los seres pensantes coincidimos en que las estrellas brillan por ser soles muy lejanos, muy grandes y de intensa luminosidad. Así, mientras más lejanos están esos soles, más pequeños aparecen en el cielo, es decir, la condición para reconocer una estrella es su brillantez y este hecho no necesita verificación porque es un conocimiento a priori. Por lo tanto, el juicio analítico es un juicio apodictico, porque su identidad es la condición de necesidad que sustenta la validez universal del mismo.

El segundo ejemplo es similar, pues decir que la nieve es blanca es una redundancia, porque el adjetivo blanco es inherente a la nieve, por ser una cualidad necesaria que distingue a la nieve como sujeto; y esta cualidad es la blancura. Así entonces, la identidad del concepto del sujeto es el fundamento del conocimiento a priori. "Pues antes de ir a la experiencia, tengo ya en el concepto todas las condiciones para mi juicio, y del concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción, pudiendo asimismo tomar conciencia al mismo tiempo, de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no po--

dría enseñarme"(4). El juicio analítico es por tanto apodictico y totalmente a priori, porque brotan del entendimiento puro.

## 2. Juicios sintéticos a priori.

El juicio sintético a priori añade al concepto del sujeto algo -- nuevo que no estaba pensado en el sujeto y que tampoco se obtuvo mediante el análisis de la identidad, como en el caso del juicio analítico.

Los juicios sintéticos presentan dos formas, a priori y a posteriori. Los primeros se originan directamente en la razón y los segundos son de origen empírico. ¿Cuál es el punto de coincidencia entre ambos?. "Pero ambos coinciden en esto: que de ninguna manera pueden brotar del principio del análisis, a saber, del principio de contradicción; exigen, pues, un principio completamente distinto, si bien es verdad -- que, cualquiera que éste sea, deben derivarse de cada axioma, según el principio de contradicción; pues nada puede contradecir a este principio, aunque no todo pueda ser de él deducido"(5). El juicio sintético a priori no hace más que ampliar el conocimiento para fundar los principios de ciencias como la Matemática, la Aritmética y la Geometría; -- las cuales se rigen por proposiciones sintéticas a priori. Ejemplo: de la proposición 'x' + 'y' se obtendrá una nueva 'z', si sustituimos las letras por números y los sumamos como lo indica el símbolo, tendremos que las proposiciones de la Aritmética son siempre sintéticas. A decir verdad, el nuevo elemento no se obtuvo por el análisis del concepto -- del sujeto, sino que éste es un concepto enteramente nuevo.

Estos juicios requieren de la ayuda de la intuición para desentra

ñar el contenido de las proposiciones. Así en las Matemáticas lo característico de su conocimiento respecto a otros conocimientos a priori es que, "... en absoluto, no debe proceder de los conceptos, sino --- siempre mediante la construcción de éstos"(6)

De la misma manera, en la Geometría el concepto, "... de lo más-corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún - análisis, del concepto de la línea recta; la intuición tiene pues que-venir aquí a ayudarnos y por medio de ellas tan sólo es posible la sin-tesis"(7). Luego, los juicios sintéticos a priori proceden por cons--trucción de conceptos por lo que se fundan en los siguientes supuestos:

- a. se presentan en forma de proposiciones de las cuales se deduce un -tercer miembro que es ajeno al concepto inicial del sujeto.
- b. la deducción del nuevo miembro es una síntesis realizada en la in--tuición pura cuando se trata de las Matemáticas, ciencia que opera--por construcción de conceptos y cuyos principios de la misma son --constitutivos. Y, también se puede deducir empíricamente ese tercer miembro cuando se trata de objetos de la experiencia.
- c. no hay que salir del concepto inicial del sujeto para pensar el nue-vo miembro y con ello fundamentar la validez de los mismos.

Lo anterior significa, que los juicios sintéticos a priori hacen--posible el desarrollo de las ciencias en general dentro de los límites de los principios puros del entendimiento; y de la misma manera son el fundamento necesario y universal del conocimiento científico.

### 3. Juicios sintéticos a posteriori.

Estos juicios describen las impresiones sensibles provenientes de

experiencias particulares, lo cual indica que carecen de necesidad, y no son válidos para toda conciencia racional, sino únicamente en la relación particular del sujeto y su objeto de conocimiento. Este juicio, a diferencia de los anteriores no tiene un principio a priori (antes de la experiencia) que permita establecer las condiciones sintéticas - que rigen ciencias como las Matemáticas. No obstante, este juicio sintético a posteriori está solamente en el terreno de los fenómenos observables, y su origen está en las representaciones que recibe el sujeto de manera particular, subjetiva y empírica.

De este modo, existen juicios empíricos. "Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero -- aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo y puramente juicios de percepción"(8). Así, los juicios sintéticos a -- posteriori por carecer de validez objetiva se convierten en meros juicios de la experiencia particular.

Los tres tipos de juicio hasta aquí mencionados, es evidente que por su naturaleza de universalidad y particularidad hacen en general - posible las ciencias y la experiencia subjetiva. Sin embargo, los juicios sintéticos a posteriori no pueden ser el fundamento de la Metafísica, pues ésta pretende mostrar que "las cosas en sí" están más allá de los límites de la experiencia posible, ya que estas cosas en sí son: Dios, la libertad y el alma, a los cuales, la Metafísica tradicional - ha tratado como apariencias de la razón. Lo cual ha conducido a esta - ciencia al escepticismo, aunque hemos visto en el capítulo anterior, - que la razón se ha propuesto dar una solución sistemática a estos pro-

blimas que salen del límite de los principios del entendimiento en su uso empírico.

Por ello, los siguientes apartados señalarán la manera para conocer los noúmenos. Las primeras están relacionadas con la voluntad y la libertad, ellas son: la máxima y el imperativo.

#### 4. La Moral: máxima o imperativo.

En la Crítica de la razón práctica Kant pretende mostrar cómo actúa la razón práctica en el hombre. Ahora bien, en el capítulo anterior se estableció que las ideas trascendentes superan a la experiencia. Pero en esa Crítica de la razón pura, tales ideas carecen también de un apoyo empírico, el cual está en la realización de la máxima.

Por ello, la cuestión principal de este apartado consiste en revisar, ¿de qué manera se enuncian los postulados de la vida moral humana? Kant considera que sólo por el uso empírico de la razón se pueden postular mandatos morales.

La Crítica de la razón pura nos ha mostrado que todo conocimiento, al cual se quiere llegar sin hacer uso de la racionalidad es una contradicción, sin embargo, aclaremos que un conocimiento moral puede distinguirse de uno teórico. "La Crítica de la razón práctica propiamente dicha tiene pues como misión disuadir a la razón empíricamente condicionada de la voluntad. El uso de la razón pura, una vez que se ha puesto en claro que la hay, es únicamente inmanente; el empíricamente condicionado que se jacta de ser soberano único, es, por el contrario trascendente y se manifiesta en exigencias e imperativos que van totalmente más allá de su territorio, lo cual es precisamente la situación-

inversa de lo que pudo decirse de la razón pura en el uso especulativo"(9).

Los usos principales de la crítica de la razón práctica en tanto son trascendentes y superan a la experiencia se representan por la máxima y el imperativo; y éstos se formulan en relación con la libertad, pues ésta es la condición de la ley moral. Veamos cómo se define la máxima: "Son subjetivos o máximas cuando la condición es considerada -- por el sujeto como válido solamente para su voluntad ..."(10).

Una máxima no puede ser ejecutada por todo ser racional, por ser un producto de la voluntad subjetiva; pues si ésta me dicta "no amar a mis padres" como un precepto verdadero, quien la enuncia trataría de imponerla a todo ser racional, pero esto no puede ser, porque la moral debe tener en su haber un fundamento racional que establezca la aceptación de un principio moral universal que responda a reglas que garanticen la necesidad de un conocimiento sintético a priori, en virtud, de que la máxima obedece a un móvil de interés; y por esto no deberá aceptarse jamás como un mandato moral objetivo y universal.

No obstante, en el uso de la razón práctica se prescriben reglas de acción para la realización de un propósito, lo cual señala que el hombre debe estar condicionado por un criterio racional para someterse a la observancia de un mandato moral.

Por otro lado, el imperativo es "... una regla que se designa -- por un deber-ser que expresa la obligación objetiva de la acción, y -- significa que si la razón determinara totalmente la voluntad, la acción tendría que suceder ineluctablemente según una regla. En consecuencia,

los imperativos valen objetivamente y son completamente distintos de las máximas como principios subjetivos"(11). El imperativo es un principio de la moralidad pura, por ser una ley a la que debe sujetarse todo ser racional para ampliar los fines que están al alcance de su racionalidad; y para esto es menester analizar el contenido y la forma de los mandatos morales.

Pues los mandatos morales presentan dos alternativas; una de orden subjetivo (máxima) y otra de orden objetivo (imperativo), pero, -- ¿qué determina moralmente a ambas?

La máxima se determina por el interés y postula un principio moral que no puede ser acatado por todo ser racional, pues esto lo obligaría a transgredir la legalidad del imperativo, poniendo en peligro la pureza de las costumbres morales. Sin embargo, la máxima sólo es posible en el terreno empírico, emdiante un motivo determinante de la voluntad, la cual se funda en una condición subjetivo y válida únicamente para quien la expresa. De este modo, la máxima no es universal porque carece de necesidad; y la necesidad es la condición inherente que permite al imperativo reconocerse a priori.

Así, el imperativo es un principio sintético a priori que hace posible la universalidad de los postulados de la moral, si éstos se someten al cumplimiento de las condiciones que propone el imperativo.

¿En qué se funda el imperativo categórico? de acuerdo con la Crítica de la razón práctica, en el motivo determinante de la voluntad; esto es, toda representación práctica del sujeto tiene como principio la determinación de la voluntad, pues ésta última se origina en una po

sibilidad a priori, "la libertad" siendo ella la condición de la ley moral; y la ley moral es la condición mediante la cual, el hombre adquiere conciencia de su libertad para sujetarse a las condiciones del imperativo.

Sin embargo, la esencia de la moral para el hombre radica en lo siguiente; el hombre debe respetar la subjetividad de la máxima o bien la legalidad del imperativo. "La razón determina la voluntad en una ley práctica directamente, no por intermedio de un sentimiento interpuesto de agrado o desagrado, ni siquiera en esta ley, y sólo el hecho de que pueda ser práctica como razón puro es lo que le permite ser legislativa"(12). Por ello, la legislación universal hace abstracción de la materia de una ley, esto es, la materia, el objeto de su voluntad deja de ser pura. De este modo, cuando los motivos determinantes son empíricos no pueden realizar dicha legislación universal, porque el motivo determinante de la voluntad prevalece en el sujeto; y éste está influenciado por motivos diferentes.

En efecto, la forma de la ley moral es representada sólo por la razón y no puede ser objeto de los sentidos. Asimismo, esta representación del motivo determinante de la voluntad deberá servir en la ley de la legislación como una voluntad libre.

Pese a que la voluntad en la máxima está condicionada por un motivo determinante que responde a inclinaciones como la felicidad, el imperativo se sujetará siempre a la determinación de un modo necesario de la moral, el cual determinará que una voluntad libre encuentre en la ley un motivo determinante llamado "deber". "Obra de tal modo que la



máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal"(13).

En efecto, la razón pura indica el modo como se fundamenta una ley universal, pese a que el imperativo contiene en sí un carácter absoluto que impone una obligatoriedad objetiva a las acciones que se realizan por deber. "Pues el deber ha de ser necesidad práctico-incondicional de la acción; tiene que ser, por tanto, válido para todo ser racional (sólo a un ser racional puede alcanzar un imperativo) Y sólo por ello constituye una ley para toda voluntad humana"(14). Esto exige una estricta observancia para estar al alcance de todo ser racional, pues por medio de la razón pura, el hombre adquiere conciencia de las leyes a las cuales han de subordinarse todas nuestras máximas.

El imperativo como forma de la moral se rige por un propósito impuesto por la sensibilidad, a la vez, que una acción sólo puede ser ejecutada por un ser racional, si contiene una reflexión respecto al bien y al mal. "Mas el bien o el mal significa siempre una referencia a la voluntad en cuanto ésta es determinada por la ley de la razón a hacer algo de su objeto; pero no se determina nunca directamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacer que una regla de la razón sea causa que mueva a una acción (mediante la cual pueda llegar a ser real un objeto)"(15).

Lo esencial de toda moralidad radica en el hecho de que una ley sea motivo determinante de la voluntad; y la ley moral tiene como objeto al hombre entendido como fin en sí mismo. Sin embargo, veamos por que la máxima no puede ser principio universal de la moralidad.

- a. sus postulados no están fundados en la necesidad, sino en la receptividad de la subjetividad.
- b. las máximas obedecen a un móvil de la facultad apetitiva y por ello son válidas sólo para quien las enuncia y por lo tanto no exigen -- una obediencia de todo ser racional.
- c. las máximas se imponen por una voluntad determinada de un móvil de interés, y por esto no podrá aspirar a una validez universal y legal de la misma.

En cambio el imperativo, si es una regla moral porque supone lo siguiente.

- a. el carácter universal del imperativo funda la necesidad y de ella se sigue una obligatoriedad.
- b. el imperativo es representado por su carácter práctico-condicional, el cual está implícito en el "deber", lo cual le imprime necesidad, al contrario de la máxima que carece del carácter condicional del deber.
- c. la necesidad y el deber garantizan que el imperativo sea un principio sintético a priori fundado en la voluntad pura, la cual no es otra, que la buena voluntad misma que hace posible la realización de los mandatos morales conformes a una autonomía de la voluntad.

El imperativo es un principio categórico y absoluto de la moral fundado en una voluntad pura (libre) que permita que sea una "ley universal" común a todo ser racional por su universalidad y necesidad. En consecuencia, el imperativo es un principio regulador del uso de la razón pura práctica.

## 5. Juicio de gusto.

En la Crítica del juicio encontramos que la facultad de juzgar se ocupa de la facultad de gusto como juicio estético referido a lo bello, en tanto, que el juicio de gusto se funda en un sentimiento de agrado-asociado a una representación empírica y a un concepto a priori.

Esta facultad de juzgar también se encarga del estudio de la idoneidad, que es la representación en la experiencia de un motivo subjetivo. Así pues, el concepto de idoneidad al sujetarse a la facultad -- del conocimiento ha de contemplar como fin la belleza natural. Luego, -- el concepto de idoneidad exhibe lo formal como algo subjetivo de los -- fines de la naturaleza y la idoneidad real se exhibe como objetiva.

Aquí nos ocuparemos de la idoneidad subjetiva por referirse al -- gusto, mediante el sentimiento de agrado. "La definición de gusto -- que nos fundamos, es la siguiente: el gusto es la facultad de juzgar -- lo bello. El análisis de los juicios de gusto tiene que descubrir qué -- se requiere para llamar bello un objeto"(16). El gusto expresa su -- posibilidad en el juicio siendo éste subjetivo. Mientras que, el juicio -- de gusto es imparcial respecto a la belleza porque no se une a un inte -- rés y sin embargo, gusta en la sensación. Así, para que, de un objeto -- se diga que es bello es necesario que el gusto lo juzgue a modo de re -- presentación por el agrado o desagrado, siendo éste desde luego ajeno -- a todo interés.

Supongamos entonces, que el juicio de gusto por estar en la estét -- ica de la universalidad es válido para todos, en tanto que determina -- su objeto prescindiendo de conceptos, conceptos de placer y de belleza.

Debido a ello, es loable afirmar que el gusto es una facultad peculiar del sujeto y se juzga a sí misma.

Así, para que la belleza alcance un ideal, éste ha de fijarse bajo un concepto de finalidad objetiva, pero éste no debe pertenecer a ningún objeto de un juicio de gusto puro, sino de uno intelectualizado.

Luego, el juicio de gusto ha de formularse atendiendo a un ideal de la belleza. "Belleza es la forma de la finalidad de un objeto, --- cuando es percibida en él sin la representación de un fin"(17).

En efecto, el juicio de gusto se subsumirá a un objetivo determinado y distinto al del entendimiento, para que pueda objetivarse en un sentido común al atribuirle validez como una norma ideal, si se acepta como regla de todos los juicios que coinciden en el placer de algún objeto. "Es, pues, sólo bajo el supuesto de que haya un sentido común - (por el cual no entendemos, empero, ningún sentido externo, sino el efecto del libre juego de nuestras facultades cognoscitivas), sólo bajo el supuesto de un tal sentido común, sostengo, puede formularse el juicio de gusto"(18). Pues este juicio de gusto aplica el principio de unanimidad al modo de sentir y el deber de la necesidad objetiva. Con lo cual, este juicio se propone disolver sus elementos para volverlos a unir en la idea del sentido común.

No obstante, el juicio de gusto consiste en la facultad de juzgar un objeto con relación a la libre legalidad de la imaginación, siendo ésta productiva y autónoma al estar bajo leyes de la asociación.

En cambio, el gusto por lo bello presupone en el espíritu la contemplación para juzgarla conforme a un fin objetivo. Del mismo modo, -

Este juicio determina su objeto con respecto al placer, y para ello es necesario que el sentimiento de todo sea a priori. "Por principio del gusto habría que entender un principio bajo cuya condición pudiera subsumirse el concepto de un objeto, para luego, por vía de conclusión, - deducir que es bello"(19). Por esta razón, la crítica del gusto es -- subjetiva respecto a la representación, por la cual nos es dado el objeto, y éste consiste en el arte de poner reglas a un acuerdo o desacuerdo determinado también bajo reglas.

Por consiguiente, la crítica trascendental del juicio consiste en justificar el principio subjetivo del gusto, como un principio a priori de la facultad de juzgar.

Para entender lo anterior, veamos la antinomia del gusto y supongamos que los juicios de gusto son sintéticos y añaden un sentimiento de agrado o desagrado para determinar si son a priori o no. Pues, hay que indagar si tales juicios son singulares, ya que en su predicado el placer se une a una representación empírica. "Y hasta podría definirse - el gusto como la capacidad de juzgar aquello que hace universalmente - comunicable nuestro sentimiento provocado por una dada representación- sin mediación de ningún concepto"(20).

Asumamos pues, que el gusto es necesario para juzgar los objetos-bellos y producir arte bello como un producto del genio. El gusto es - entonces una disciplina mediante la cual, el genio otorga reglas al arte que él mismo produce. Por esto, el arte bello requiere imaginación, entendimiento, espíritu y gusto. En virtud, de que genio es el talento o don natural que el artista imprime a su obra en la originalidad.

Ahora bien, ¿puede la antinomia del gusto resolverse a favor de lo bello como finalidad sin fin, y fundar un juicio imparcial de la belleza? si afirmamos que este juicio no se funda en conceptos, no podría haber deducción por demostración, pero si por el contrario afirmamos que el juicio de gusto se funda en conceptos éste sería a priori.

Así, en esta antinomia el entendimiento está determinado por el predicado de la intuición sensible, lo cual quiere decir que ambos juicios pueden corresponderse mutuamente.

Sin embargo, en el concepto racional de lo suprasensible existe un fundamento de la indeterminación, como el del juicio de gusto que está referido a los sentidos, esto es, a una representación singular intuitiva relacionada con el sentimiento de agrado que la convierte en un juicio personal cuya validez se limita al individuo que lo juzga. Sin embargo, la contradicción de la antinomia puede desaparecer, cuando "... el juicio de gusto se funda en un concepto (fundamento, ..., de la idoneidad subjetiva de la naturaleza por la facultad de juzgar) ... a base del cual nada puede conocerse ni demostrarse con respecto al objeto, porque ese concepto en sí indeterminable e impropio para el conocimiento; sin embargo, gracias a ese concepto, el juicio de gusto adquiere al propio tiempo validez para todos ... porque su fundamento determinante se halla tal vez en aquello que pueda considerarse como el sustrato suprasensible de la humanidad"(21).

Esta antinomia encuentra su disolución precisamente en el sustrato suprasensible de los fenómenos, razón por la cual, el principio subjetivo de la idea indeterminada de lo suprasensible es lo único que --

puede resolver la antinomia y hacer por ello uso del gusto.

En consecuencia, es necesario suprimir esta antinomia de la facultad de juzgar estética, para ir más allá de los sentidos y buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades o priori de conocimiento para establecer ahí un acuerdo común en la razón y hacer uso correcto de ella. El juicio de gusto es entonces la forma imparcial y desinteresada de aceptar la belleza como un ideal del hombre. Expongamos así, las características de este juicio, ya que en el siguiente apartado demostraremos si éste se produce o no en un principio a priori.

- a. el juicio de gusto juzga lo bello de manera desinteresada e imparcial.
  - b. el juicio de gusto debe ser desinteresado, para que el hombre reconozca la belleza libremente y sin mediación de concepto alguno, pues sólo esto garantizará la universalidad de la belleza. Ya que el único que puede convertirse en el ideal de la belleza es el hombre.
6. ¿Es precedido el juicio de gusto por un precepto a priori?

"La finalidad de la Crítica del juicio no es estimular el gusto, llevar adelante su desarrollo como programa sociológico y pedagógico, si no investigar si puede derivarse de principios a priori"(22). En la Crítica de la razón pura Kant expuso el uso teorético de la razón, y en la Crítica de la razón práctica expuso los principios especiales de la facultad de apetecer, olvidándose con ello de la facultad de agrado y desagrado. En esta Crítica del juicio, Kant encontrará el complemento de un sistema que algún día llevará el nombre de Metafísica, y éste

no es otro que la facultad de juzgar.

Esta facultad de juzgar consiste en el estudio del juicio de gusto o juicio estético, en el cual se funda la belleza como un ideal del hombre. Así, esta crítica nos dirá si en efecto la belleza está encaminada a cumplir un fin o no.

La división de la filosofía en Kant establece que hay un uso teórico y un uso práctico de la razón, el primero se refiere a la legislación del entendimiento; y el segundo a la legislación de la libertad. En la Crítica del Juicio, la facultad de juzgar está situada entre el entendimiento (uso teórico) y la razón (uso práctico), en el cual se supone por analogía, que ha de existir una legislación adecuada que -- busque leyes subjetivas para determinar las facultades puras a priori que tienen carácter de legislación.

Pues este carácter legislativo de las facultades obedece a principios objetivos bajo las siguientes circunstancias: la facultad de juzgar en general concibe lo particular como algo contenido en lo universal. Ahora bien, esta facultad tiene dos usos; uno determinante y otro reflexionante. "La facultad de juzgar determinante bajo leyes universales trascendentales dadas por el entendimiento, se limita a subsumir; se le indica a priori la ley, y, en consecuencia, no necesita concebir por sí misma una ley para poder subordinar en la naturaleza lo particular a lo universal" (23).

En cambio, el uso reflexionante tiene por misión elevarse de lo particular de la naturaleza a lo universal; y requiere para ello un -- principio que no sea tomado de la experiencia, porque también entonces



tendrá que fundar la unidad de todos los principios empíricos y subordinarlos bajo un sistema.

Por ello, la facultad de juzgar está obligada a darse a sí misma ese principio trascendental que representa la condición universal a -- priori, que permita que las cosas sean objeto de nuestro conocimiento en general. Pues este principio trascendental dará origen a la investigación de la finalidad de la naturaleza, la cual requiere de una deducción trascendental que descubra a priori las fuentes del conocimiento y los fundamentos para juzgar. Dicho principio indicará a priori, ¿cuál es la condición para subsumir bajo el concepto del entendimiento la sucesión de las determinaciones de una misma cosa? "Ahora bien, este -- concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza ... expresa -- el único modo en que debemos proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza con vistas a una experiencia totalmente coherente, luego, en un principio subjetivo (máxima) de la facultad de juzgar" -- (24).

De este modo, la facultad de juzgar se funda en la imaginación -- (facultad de las intuiciones) y el entendimiento (facultad de los conceptos), los cuales mediante una representación producen sensaciones de agrado; con lo que los objetos se dicen idóneos. "Entonces, por lo tanto, el objeto sólo podrá calificarse de idóneo porque su representación vaya directamente asociada a la sensación de agrado, y esta representación misma es una representación estética de idoneidad" (25). ---- Cuando un objeto se dice bello, entonces la facultad de juzgar es llamada juicio de gusto.

No obstante, el motivo de agrado se atribuye a la forma de los -- objetos y el concepto de idoneidad en la facultad de juzgar es un principio que nos proporciona conceptos a través de su diversidad; y su -- fin considera la belleza natural como exhibición del concepto de ido-- neidad formal subjetiva; mientras que los fines de la naturaleza exhi-- ben el concepto de idoneidad objetiva.

La idoneidad subjetiva se determina en el gusto estético por el -- sentimiento de agrado. Mientras que, la idoneidad objetiva se determi-- na lógicamente mediante conceptos a través del entendimiento. "En es-- to se funda la división de la crítica de la facultad de juzgar en esté tica y teleológica, entendiendo por la primera la facultad de juzgar -- de la idoneidad formal (denominado también subjetiva) por medio del -- sentimiento de agrado o desagrado, y por la segunda la de juzgar la -- idoneidad real (objetiva) de la naturaleza por medio del entendimiento y la razón"(26).

La facultad de juzgar estética cuenta con un principio para apo-- yar a priori su reflexión sobre la naturaleza, y ésta tiene fines obje-- tivos posibles en sí mismos. Mientras que, la facultad de juzgar teleo-- lógica para conocer empíricamente la idoneidad objetiva necesita ayuda de las experiencias que están bajo la unidad de un principio. "Por lo tanto, la facultad de juzgar estética es una facultad especial de juz-- gar las cosas por una regla, pero no por conceptos. La teleológica no-- es una facultad especial, sino sólo la misma facultad de juzgar refle-- xionante; en cuanto procede según conceptos, como ocurre siempre en el conocimiento teórico, bien que, con respecto a ciertos objetos de la

naturaleza, según los principios especiales de una facultad de juzgar reflexionante, que no determina los objetos, o sea que, por su aplicación pertenece a la parte teórica de la filosofía, y a causa de los -- principios especiales que no deben ser determinantes, como por necesidad son en una doctrina, tiene que integrar también una parte especial de la crítica; en ello se diferencia de la facultad de juzgar estética, que nada aporta al conocimiento de sus objetos, por lo cual debe incluirse simplemente en la crítica del sujeto que juzga y de sus facultades de conocimiento, en cuanto capaces de principios a priori, sea --- cual fuere el suyo que de ellos hago (teórico o práctico), crítica que es la propedéutica de toda filosofía? (27).

La propedéutica de la filosofía es principio y fin de toda crítica. Con este antecedente, veamos si la facultad de juzgar determina en efecto si el juicio de gusto se produce o no en un principio a priori.

Kant dice que el gusto es la facultad de juzgar lo bello, y lo bello se determina mediante una representación de la imaginación aunada al sentimiento de agrado o desagrado, y ambos estados son experimentables por el sujeto. Pero, se dice que este juicio es sintético porque su motivo determinante es totalmente subjetivo.

Aunque los motivos determinantes se rigen por el interés que causa el placer, y todo placer es la sensación de algo agradable que gusta - por alguna relación específica con el sujeto. Sin embargo, estas relaciones son indiferentes para el sentimiento de agrado, ya que las impresiones de los sentidos determinan la inclinación hacia los principios de la razón; los cuales a su vez determinan la voluntad de la for

me reflexionante de la facultad de juzgar. Pues esta facultad conlleva la necesidad de encontrar placer al sentir nuestro estado. Ya que toda actividad muestra que el placer causa satisfacción.

Sin embargo, el placer por lo bello depende de la reflexión sobre un objeto, y todo placer es bueno en sí, porque carece de interés.

¿Por qué el hombre puede aspirar a fines? porque experimenta la belleza y el bien; pues ambos se determinan por el uso del gusto al ser éste enteramente libre. Luego, el juicio de gusto se aparta de todo interés personal para ser válido universalmente, y para esto necesita de la asociación de una pretensión de universalidad subjetiva. Y esta forma, por estar aunada al sentimiento de agrado o desagrado de cada sujeto, ejemplo: "el mar es bello" es un juicio de gusto que refleja que la belleza es una cualidad estética con validez universal al ser lo bello cognoscible por la sensación. "Bello es lo que, sin concepto, gusta universalmente"(28).

Kant considera que el placer provoca lo bello cuando un motivo determinante del juicio de gusto se mezcla con una finalidad sin fin, es decir, con la belleza sin la espera de un interés.

Así cuando lo bello se proyecta en un juicio ha de tener por fundamento, una finalidad formal, una finalidad sin fin que sea independiente a la representación de lo bueno. "Bueno es lo que gusta mediante la razón, por el mero concepto"(29). Pues esta representación de lo bueno presupone una finalidad objetiva (referencia del objeto a un fin determinado), de tal modo que: "Sería franca contradicción imaginarse una finalidad objetiva formal pero sin fin, es decir, la mera --

forma de una perfección (sin ninguna materia o concepto de aquello con que concuerda, siquiera fuese la idea de una legalidad en general)"(30).

Por consiguiente, la belleza como finalidad subjetiva alude a la perfección del objeto como finalismo formal, porque existe una distinción entre lo bello y lo bueno que evita confusiones entre el juicio de gusto y el juicio sintético.

Así la Crítica del Juicio expone dos clases de belleza: la belleza libre (pulchritudo vaga) y la meramente adherente (pulchritudo adherons). La primera corresponde a la belleza de lo existente en sí, y la segunda es la belleza incondicionada, a la cual se atribuyen los objetos que están subsumidos a un fin especial.

Sin embargo, lo bello se comunica universalmente por la idea del sentido común y por su sociabilidad (inclinación natural de todo ser racional) por la cual, la realización de la moral conduce al hombre al ideal de la belleza siempre y cuando la belleza nos prepare para amar la naturaleza sin interés. Ya que, la forma más propia de reflejar esta falta de interés en el arte, si éste se produce con entera libertad y por una voluntad cuyos actos están fundados en la razón. "El arte como habilidad del hombre ... [es] ... aquello que, aun siendo enteramente conocido, requiere, sin embargo, que se adquiera previamente la habilidad para hacerlo; en eso consiste el arte"(31). El arte bello es un modo de representación idónea por sí misma y sin finalidad; y -- también es bello el cultivo de las fuerzas espirituales. Por ende, la naturaleza es bella cuando se tiene conciencia de que es arte, representado el aspecto de la naturaleza.

Así, para admirar y crear arte bello es necesaria una disposición natural, a la que Kant llama genio. "Genio es el talento (don natural) que da la regla al arte. Y como talento, como facultad innata productiva del artista, pertenece a la naturaleza, podría decirse que el genio es la disposición natural del espíritu (ingenio) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte"(32). Pues el arte bello es una producción del genio, por cuanto éste da reglas al arte.

Sin embargo, preguntamos ¿es el arte un juicio teleológico? el arte como tal es un producto de la libertad, si está determinado por una finalidad intrínseca, pues para crearlo se requiere imaginación, espíritu y gusto; facultades que propician las condiciones necesarias para la originalidad del mismo.

Si el arte bello está determinado por un fin y lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno, entonces lo bello "... 2º. Gusta independientemente de todo interés. (Lo moralmente bueno se halla necesariamente asociado a un interés, pero no como el que precede al juicio sobre el placer, sino que sólo por éste es producido)..."(33). En efecto, lo moralmente bueno ha de ser cognoscible a todo ser racional mediante un concepto universal que sea uniforme a todos los hombres, al igual que a sus actos. Así, una vez considerado el arte como una forma condicionada de la naturaleza, estableceremos que ésta encamina su forma -- condicionada a fines, y en este caso serán fines suprasensibles. De manera que, el fin de la belleza es una condición inherente a todo ser racional porque su universalidad identifica los objetos bajo una sensación de agrado o desagrado. Así, el gusto distingue el arte bello de -

otras cosas cuando éste es representado por la naturaleza.

De este modo, el principio a priori de la facultad del gusto está implícito de manera incondicional en la belleza, para que ésta sea un principio universalmente válido a todo ser racional y que realice con ello la condición de la libertad, lo cual, también condiciona moralmente un fin suprasensible. "Sólo lo que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el hombre, que por medio de la razón puede fijarse a sí mismo fines, o, en el caso de que haya de tomarlos de la percepción exterior, puede juntarlos con fines esenciales y universales y entonces juzgar también estéticamente la concordancia con aquéllos: este hombre es, pues, entre todos los objetos del mundo, el único capaz de un ideal de la belleza, tal como la humanidad en su persona, en tanto inteligencia, es capaz del ideal de la perfección"(34).

Hemos visto, que las Críticas tanto de la razón pura, de la razón práctica y del juicio coinciden en el estudio de las diversas facultades del hombre, por las cuales, éste percibe el mundo en sus diferentes manifestaciones. La Crítica de la razón pura estableció una distinción entre los dos usos de la razón; uno especulativo, por el cual experimentamos los límites del conocimiento científico y empírico; y otro práctico, que establece la manera legítima de pensar los noúmenos: Dios, alma y libertad, de los cuales sólo tenemos intuiciones intelectuales.

La filosofía expuesta en la Crítica de la razón pura es una propedeútica que analiza el conocimiento puro a priori con relación al poder de la misma, y esta razón pura consiste en un encadenamiento sistem

mático que algún día pueda ser llamado Metafísica de la cual se derivan los dos usos ya mencionados. EL especulativo (razón pura o metafísica de la naturaleza) y el uso práctico o (metafísica de las costumbres).

El primer uso contiene los principios del entendimiento puro, los cuales determinan por conceptos el conocimiento teórico de la ciencia, mientras que el segundo se refiere a los principios morales que determinan a priori y de modo necesario el actuar moral del hombre, por lo cual podemos concluir, que la Metafísica es una forma de cultura. "La metafísica es también el complemento de toda cultura de la razón humana, y este complemento es indispensable, aun dejando a un lado su influencia, como ciencia, sobre ciertos fines determinados"(35).

Kant considera que en el uso de la razón práctica, la realización de los fines es ampliada cuando los seres racionales experimentan la vida moral conforme a una condición de buena voluntad, la cual promueve el alejamiento de todo interés personal, o bien, si el hombre prefiere actuar de acuerdo a una máxima o móvil de interés. Observemos, así, que en el uso práctico de la razón, la experiencia se representará en una Metafísica de las costumbres.

Ahora bien, el juicio de gusto determina lo bello de manera desinteresada, por lo que la belleza gusta sin concepto universal y esto ha de asumirse sin la representación de ningún propósito de interés. Puntalicemos entonces, el hombre conoce el mundo en sus diversas fases - mediante el uso de facultades; la del entendimiento (conocer por conceptos), la apetitiva (conocer por el deseo de la voluntad) y la de juzgar (conocer por idoneidad).



Sólo hemos de agregar que el hombre es el Único Ser que puede ser un fin en sí mismo, y por ello se distingue del resto de las criaturas que habitan el universo. Asimismo, estos fines son fines suprasensibles y de ellos nos ocuparemos en los dos siguientes capítulos.

### Capítulo III. EMANCIPACION DEL MUNDO.

Este capítulo considerará los siguientes aspectos, ¿es posible -- percibir el mundo fenoménico a través del uso especulativo de la ra--- zón? y ¿cómo se puede pensar lo incondicionado, si el uso teórico de la razón determina que éste no puede ir más allá de la experiencia?.

En resumen, trataremos del mundo fenoménico y del mundo nouménico.

#### a. Mundo fenoménico (la experiencia).

Kant explica el mundo de los fenómenos a partir de la crítica que hace a la Metafísica tradicional, en la cual hemos visto que no había distinción entre fenómeno y noumeno. Por lo que es necesario preguntar, ¿de qué naturaleza es el mundo que nos rodea? decimos que esta naturaleza está compuesta de las intuiciones empíricas de los objetos llamados fenómenos. Ahora bien, todo fenómeno nos da la materia sensible pa ra formar una cadena con la multiplicidad de percepciones, a la cual - ha llamado Kant experiencia. "La experiencia es sin duda el primer -- producto que elabora nuestro entendimiento, con la materia bruta de -- las percepciones sensibles"(1).

Enfatizamos, ¿cómo es posible la experiencia de un objeto? la res puesta la hemos encontrado en la Analítica de los conceptos y la Analí tica de los principios; las cuales establecen las condiciones necesaa rias para conocer un objeto en la experiencia. En virtud de que, de la Analítica trascendental se desprenden las dos ya señaladas, para esta blecer reglas por las cuales un objeto pueda coincidir con un concepto en un juicio; lo cual muestra el límite del conocimiento que puede sin tetizar la experiencia respecto al conocimiento de "las cosas en sí" -

independientes a toda experiencia posible, y de estos objetos en sí, - se ocupará la Dialéctica trascendental o estudio de las antinomias, paralogismos e ideas trascendentales consideradas en ocasiones puramente ilusorias por la naturaleza de sus afirmaciones. De este modo, Kant -- nos guía por el mundo de los fenómenos, con la ayuda del cónon de la - razón (sistema que consiste en aplicar las reglas del entendimiento a la sensibilidad).

No obstante, el mundo de los fenómenos no termina aquí en el ámbi to teórico, continua en el orden práctico, el cual está sujeto a los - preceptos de las máximas. Este uso práctico, para su realización re--- quiere de un principio subjetivo de la volición, entendiendo por éste, un móvil subjetivo que funciona como principio práctico de la voluntad en todo ser racional. Esto indica que el hombre vive acorde a los usos de la razón, donde el uso práctico es posible por la libertad, y el -- uso especulativo es posible al entendimiento, por los juicios sintéticos a priori.

Y el primer producto del uso práctico es la felicidad, asumiendo- lo siguiente: "Pero aún sin considerar aquí la obligación, lo cierto- es que todos los hombres están por sí mismos dotados de la más fuerte- e intrínseca inclinación a la felicidad pues justamente en esta idea - unen en suma todas las inclinaciones"(2). La felicidad se convierte - así en una forma de deber, pero sin carácter de imperativo; debido a - que las circunstancias que vive todo ser racional presentan una gran - diferencia, que impide la proclamación de un sistema de principios que garanticen la felicidad a todo ser racional. "Felicidad es el estado-

de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según se desea y - voluntad en el conjunto de su existencia, y, por consiguiente, se funda en la conciencia de la naturaleza con toda la finalidad de ese ente, y asimismo con el motivo determinante esencial de su voluntad"(3). Esta definición de la felicidad refleja una concepción subjetiva que no es acorde a los preceptos que dicta la moral universal.

"Ahora bien, la ley moral ordena como ley de libertad mediante motivos determinantes que han de ser totalmente independientes de la naturaleza y de su coincidencia con nuestra facultad apetitiva (como móviles); pero el ente racional que obra en el mundo, no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza"(4). Por ello, entre la moralidad y la felicidad está la ley moral, misma que permite a los motivos corresponder con la independencia de la naturaleza, esto es, los motivos de la ley moral deben ser puros sin nada empírico. Por lo cual, el hombre mediante su voluntad, no puede ser causa de la naturaleza, ni puede -- tampoco coincidir con las inclinaciones de la felicidad. No obstante, -- los principios prácticos que han sido impuestos al hombre por causas fúerzas, no deben promover la felicidad por inclinación, sino por deber, -- para que éste alcance por vez primera una conducta verdaderamente moral.

Así, el mundo de la experiencia moral en general adquiere importancia al fundarse en dos alternativas, la máxima, la cual tiene como meta la felicidad que es el destino final del hombre. Pero la moral debe dar cuenta de ello; y para que la moralidad sea auténtica deberá -- darse en la coincidencia de las formas a priori de los juicios del entendimiento. Esto es, el imperativo categórico o segunda alternativa -

del hombre debe practicarse bajo la sujeción de la necesidad de las acciones por respeto a la ley práctica, lo cual constituye en esencia -- "el deber". "La necesidad objetiva de una acción por obligatoriedad - se llama deber"(5).

En efecto, el hombre en su obrar moral debe hacerlo conforme a un imperativo que dicta la razón mediante la voluntad. Y en esta voluntad se prescriben dos formas:

1) bajo un principio a priori formal actuando conforme a la volición.

Entendiendo por volición, la causa simple de la buena voluntad, la voluntad en sí misma, es decir, la voluntad es buena no por sus --- efectos, sino en sí misma; y es al mismo tiempo el fundamento del - imperativo categórico.

2) la voluntad bajo principios a posteriori es material y su uso con--- cierno a los efectos de la acción, donde el deber representa una ne cesidad. "El deber es la necesidad de una acción por respeto a la- ley"(6).

Ahora bien, para que sea posible la coexistencia del hombre con - sus semejantes en el mundo de la experiencia, éste ha de apoyarse en - el uso teórico de la razón, reconociéndose en este uso teórico la esen cia de sí mismo para encaminarse a la necesidad de un fin.

¿A qué fines puede aspirar el hombre como ser racional, una vez - conocida su naturaleza causal? supongamos que al saber que proviene de la naturaleza y que no depende de ella, sabrá que debe depender de sí- mismo como ser racional y por consecuencia prescribirse a un fin.

Los fines a los que el hombre aspira son de naturaleza suprasensi

ble, en virtud de que el mundo fenoménico (de la experiencia) nos conduce al conocimiento de nosotros mismos, ya que la naturaleza afecta a nuestra estructura sensible, y de esta manera, el uso de la razón especulativa nos permite conocer y experimentar la inmanencia del mundo. De un mundo sujeto al uso de los principios puros del entendimiento, mismos que determinan a partir de los objetos la sistematización de una arquitectónica de la razón pura, y esta arquitectónica consiste en un cánón al cual debe sujetarse todo ser racional, por consistir en una serie de supuestos necesariamente válidos que fundamentan la universalidad de todo conocimiento posible en la experiencia. Por elto, llamamos a la arquitectónica de la razón pura Metafísica de la naturaleza, pero para superarla es necesario romper las ataduras dogmáticas, mismas que nos han inculcado falsos postulados acerca de la libertad.

Pues, para superar las ataduras que la naturaleza impone al hombre por necesidad causal es necesario trascender a un mundo suprasensible donde se realicen los fines superiores, los cuales constituyen la esencia del destino humano, el cual culminará con la realización de la libertad y el bien supremo. "Por lo tanto, el bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza -- que tenga una causalidad conforme a la intención moral"(7).

Así, para ascender del mundo fenoménico al nouménico o de lo suprasensible es necesario pasarede la intuición sensible a la intuición intelectual, puesto que en la intuición sensible se aprecia la representación de un objeto bajo principios que posibilitan su realidad, y en la intelectual es necesario postular los mandatos morales represen-

tados en la libertad moral y que además estén sujetos a una voluntad buena o autónoma:

A decir verdad, la razón práctica se inclina por la necesidad fenoménica en el mundo de la experiencia. Sin embargo, ¿cómo puede pensarse una intuición intelectual fuera de una estructura limitada por los sentidos? puede pensarse en la facultad del entendimiento, que es un poder de conocer en general y una facultad de conocimiento. De este modo, el hombre puede conciliar la inmanencia del mundo fenoménico con la trascendencia del mundo nouménico. De la inmanencia mencionaremos las siguientes características:

-la razón es el sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos del mundo en general, y asimismo hacen posible la experiencia de éste por la armonía de su naturaleza empírica, representada en el uso teórico de la razón.

Pero para permanecer en el mundo fenoménico como ser racional, el hombre debe conducirse conforme a los preceptos del uso de la razón teórica, pues éstos permiten emerger de la naturaleza causal a la libertad.

Por ello, bajo el uso práctico de la razón el hombre está entre dos opciones: la primera concierne a las razones subjetivas de la acción, que es la máxima o representante de los móviles empíricos como la felicidad, donde ésta es un mero ideal de la imaginación. "La imaginación (facultas imaginanti) o facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto... "(8).

Si la felicidad es producto de la mera imaginación es empírica, -

y lo empírico daña la pureza de las costumbres, pues éstas deben ser independientes a toda influencia ajena de la experiencia. Luego, la máxima al prescribirse a la subjetividad de la apetencia no puede participar en la ley moral universal, y por ende, el hombre en el mundo de la experiencia tendrá que elegir entre la máxima (impulso natural) y el imperativo (la legislación). Pues en el imperativo reside la verdadera realización del hombre como fin en sí mismo, porque él es el único ser que obra conforme a la voluntad, siendo ésta una facultad determinada. Así, la voluntad determina que la elección dada por la razón sea independiente a la inclinación, lo cual indica que lo bueno sólo puede ser concebido por el hombre.

De este modo, el imperativo se funda en la autonomía de la voluntad para imponerse como un mandato moral que permite al hombre cumplir con el reino de los fines. "Entiendo bajo reino la reunión sistemática de diferentes seres racionales mediante leyes comunales"(9). En suma, la voluntad de un ser racional es legisladora si se piensa como un fin en sí misma, es decir, el mundo de los seres racionales es posible de realización mediante la moralidad, si es que ésta nos garantiza el ser miembro de una comunidad universal. Insistimos por eso es que la moralidad es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad.

Por consiguiente, el mundo fenoménico se realiza cuando el hombre armoniza los dos usos de la razón y de la misma manera este mundo es la antesala del reino de los fines. "Pero los fines supremos son los de la moralidad, y sólo la razón pura nos los puede hacer conocer"(10).



b. Mundo nouménico (lo suprasensible).

Dice Kant que sólo la razón pura nos permite aspirar a fines suprasensibles, ¿cómo puede la razón pura conducirnos hacia esos fines? y ¿cómo son posibles estos mismos fines; si existe un Dios, si hay una vida futura para el alma y si la voluntad es libre? estos fines serán posibles por los nouómenos, ya que éstos son entes independientes a la sensibilidad y se refieren a la constitución de "las cosas en sí". "¿A qué se origina pues el concepto de nouómeno, el cual, empero, no es nada positivo, ni un conocimiento determinado de cosa alguna, sino que significa tan sólo el pensamiento de algo en general, en el cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible"(11). Los nouómenos son entonces la representación de una cosa en general, de la cual no podemos afirmar que sea posible, ni tampoco que no lo sea; ya que los conceptos de la intuición sensible son imposibles aquí. Por ello, para que el nouómeno tenga significado es necesario aceptar que existe una forma de intuición no sensible. El nouómeno, entendido como un pensamiento de algo en general, es decir, sobre cualquier otro objeto que yo pueda pensar; puede ser un principio universal como la libertad y ésta puede coincidir en la realidad con los actos del hombre.

En cambio, el objeto trascendental es un pensamiento indeterminado de algo en general. El objeto trascendental no coincide con ningún objeto pensado, porque es la forma general del pensar indeterminado, - es decir, es como un recipiente que puede contener todos los pensamientos, pero sin hacer distinción de su naturaleza.

La Analítica trascendental nos ha mostrado ya la forma lógica del

conocimiento originado en conceptos puros a priori, pues éstos representan a los objetos antes de toda experiencia, por lo que indican una unidad sintética que hace posible el conocimiento empírico de los objetos. "Por eso los conceptos puros de la razón, ... son -por lo menos - como problemas y para proseguir la unidad del entendimiento en lo posible hasta lo incondicionado- necesarios y fundados en la naturaleza humana, aunque por lo demás falte a esos conceptos trascendentales un -- uso adecuado in concreto y no tengan por lo tanto otra utilidad que la de empujar al entendimiento en una dirección en donde su uso, al am-- pliarse lo más posible, se hace al mismo tiempo concordante por completo consigo mismo"(12).

El noúmeno es entonces un pensamiento sobre algo en general, es - decir, sobre las cosas en sí mismas, pero lo que puede hacer extensi-- vas estas ideas en sí mismas es la idea trascendental, porque esta determina la ampliación del uso del entendimiento en la experiencia completa. Es decir, el noúmeno sin la extensión que le da la idea trascendental sería vacío y carente de significado.

De este modo, el noúmeno se identifica con lo suprasensible, y lo suprasensible es "... (el substrato inteligible de la naturaleza que-hay en nosotros y fuera de nosotros) como cosa en sí misma"(13). Por eso es justificable pensar, que es común a la razón humana traspasar - los límites de la experiencia para dar vida a la idea trascendental de la razón. Sin embargo, en esta idea a veces sólo encontraremos falsas ilusiones; y si éstas usan conceptos dialécticos (sofismas) es claro - entonces que el uso trascendental busca fuera de las limitaciones de -

la experiencia, "una unidad".

Pero si la razón pura ordena sus productos de acuerdo a usos, y - el uso práctico se refiere a leyes morales, éstos entrañan una finalidad y ésta no es otra que los fines suprasensibles, los cuales son posibles en un conjunto de seres que comparten realidades. Asimismo, --- Kant considera que los seres racionales realizan fines naturales en la naturaleza; entendiendo por ésta una totalidad de objetos de la experiencia subordinados al régimen de una regla de fines, a los cuales, - el hombre se somete según principios que dicta la razón. Esto sólo si la naturaleza presenta a la razón como un sistema de teleología natural, cuya descripción corresponde a la naturaleza para que la razón dé información que no corresponde al origen de sí misma.

Tenemos así otro fin, que es el fin final, el cual se representa por una condición subjetiva que pone en marcha la posibilidad de ciertas leyes suprasensibles. "Para el hombre y los múltiples usos que su entendimiento le enseña a hacer de todas las criaturas; y él es el fin último de la creación en esta tierra, porque es en ella el único ser - que puede formarse un concepto de ella, y de un agregado de cosas idóneamente formales puede, mediante su razón, hacerse un sistema de fines"(14).

Este sistema de fines entraña la necesidad de un desenvolvimiento de la personalidad humana, porque todo hombre aspira a la felicidad -- bajo condiciones empíricas (fin que corresponde al estado natural humano), y el otro fin condiciona al hombre como medio para su propio fin, y este fin no es otro que "la cultura".

"Ahora digo: el hombre y, en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de este o -- aquella voluntad, sino que debe ser siempre considerado al mismo tiempo como fin en todas las acciones señaladas tanto a él como a todo -- ser racional"(15). En efecto, el Único ser que puede proponerse fines es el hombre, y para ello, el entendimiento pone en juego tanto el uso práctico como el uso teórico de la razón, pues con ambos, éste se siente dueño de la naturaleza siendo ésta un sistema teleológico. Y -- sólo bajo esta condición, puede el hombre proponerse fines independientes que estén prescritos a una condición subjetiva que le permita determinar el contenido de los mismos.

Luego, es importante señalar que: "Lograr que un ser racional -- sea apto para cualesquiera fines (por consiguiente, en su libertad), -- se llama cultura, por lo tanto, sólo ella puede ser el último fin atribuido con causa a la naturaleza con respecto al género humano (no su propia felicidad en la tierra, ni siquiera el hecho de que proporcione el instrumento más excelente para poner orden y armonía en la naturaleza irracional exterior al hombre)"(16). La cultura es entonces el camino por el cual, los fines elevados serán accesibles al hombre, para vivir en un régimen gobernado por la razón, el cual reclama la supresión de los atentados contra la libertad; al mismo tiempo que la ley moral instaura la realización de las costumbres que nos guían hacia el bien supremo. Ya que esto traería como consecuencia el desarrollo de -- las disposiciones de la naturaleza conformadas en un sistema en el que, todos los Estados se unan bajo una misma finalidad que contemple la --

unificación de todos los deberes del ciudadano en sociedad.

Cabe resaltar así, que en el mundo el Único ser de causalidad teleológica o libertad es el hombre, pues ella determina los fines cuando éstos se presentan como incondicionados respecto a las condiciones naturales que encierran en sí lo siguiente. "El ser de esta clase es el hombre, ...considerado como noúmeno, el Único ser natural, en quien, del lado de su propia constitución, podemos reconocer una facultad suprasensible (la libertad) y aun la ley de la causalidad, junto con el objeto de esta última, que él puede proponerse como fin supremo (el supremo bien en el mundo)"(17).

Ahora bien, para que el hombre se convierta en fin final deberá - justificar su condición de posibilidad, realizándolo sin ayuda de otro fin. Ya que; esta condición es inherente a la naturaleza sólo si el -- hombre está inmerso en una cadena de fines, de tal manera, que la naturaleza se subordine teleológicamente al fin final. "Fin final es ---- aquel que no necesita otro como condición de su posibilidad"(18).

En efecto, el hombre como ser moral es un fin final de la crea--- ción. Y para que la naturaleza no carezca de este fin final, éste debe renunciar a los fines subjetivos; ya que el renunciar a estos impulsos abrirá la posibilidad del bien supremo; por cuanto la representa--- ción del mismo está en el uso de la razón práctica. Así, el bien supremo participa en ella, aunado al motivo determinante de la voluntad pura. Por lo cual, la ley moral es factor determinante de la voluntad según un principio de autonomía, y mediante esto podremos afirmar que - en la medida en que el hombre proyecta sus decisiones morales prescri-

tas a la autonomía, se hará partícipe de la libertad.

Por consiguiente, la ley moral infunde respeto a la vez que me enlazo con la conciencia de la existencia. Y para saberse enlazado universalmente a la infinitud del mundo que me rodea, es necesario reconocer que estamos ligados a la naturaleza por la sensibilidad; al igual que la ley moral tiene por misión realizar la libertad; pues ésta es el hilo conductor que lleva al hombre del mundo sensible a una vida de fines suprasensibles. Por ello es importante señalar que: "La moral comenzó con la más noble propiedad de la naturaleza moral, cuyo desarrollo y cultivo se proyectan hacia infinitos provechos y terminó ... con la exaltación o la superstición"(19). Pero exaltación y superstición son dogmas que esclavizan al hombre a la naturaleza causal.

Por ello, el bien supremo sólo es posible en un mundo de seres racionales, si éstos se prescriben a leyes morales. Ya que, para aceptar un ser omnisciente es necesario que las leyes morales prescriban la razón a un fin sin condición, a un fin ilimitado, para que la razón pueda obrar como ley suprema en la realización de un fin.

Señalemos entonces que, "... la existencia de entes racionales - bajo leyes morales, es lo único que puede concebirse como fin final de la existencia de un mundo"(20). Por esto, la ley moral es una condición formal de la razón pura, para el uso de la libertad sin depender de fin alguno como condición material que determina a priori un fin final. Pero si admitimos una causa del mundo como autor del mismo, podremos realizar un fin final último conforme a la ley moral; y para esto es necesario admitir que hay un Dios. Supongamos entonces, que el hom-

bre al reconocer a un Dios se obliga mediante un precepto de buenas -- costumbres a cumplir con las necesidades de un fin final. "Por consiguiente, la idea de un fin final en el uso de la libertad según leyes-morales, tiene realidad subjetivo-práctica"(21).

De este modo, el fin final como concepto de la razón práctica no puede deducirse de ningún dato de la experiencia. Luego, podemos asumir que el suño bien del mundo se enlaza por la libertad, y su concepto por ser demostrable empíricamente abre la posibilidad de la fe.

Por tanto, la existencia de los noúmenos: Dios, alma y libertad -- sólo es posible mediante la fe. "La fe ... es el modo de pensamiento-moral de la razón en la aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teorético. Es, por consiguiente, el principio firme -- del espíritu a considerar como verdadero, lo que es necesario suponer como condición para la posibilidad del supremo fin moral, debido a la -- obligatoriedad de éste, a pesar de que no pueda conocerse por nosotros su posibilidad, como tampoco su imposibilidad"(22). Los noúmenos pues se transforman en fines suprasensibles al constituir el fin del hombre, si éste se propone trascender en fin condicionado que le impone la naturaleza. Asimismo, los fines suprasensibles son la culminación de una cultura y ésta no es otra que la Metafísica.

De estos fines suprasensibles, el único que puede manifestar su -- realidad objetiva en la naturaleza es la libertad, para determinar la posibilidad de un fin suprasensible en sentido práctico.

Si bien el hombre como ser racional es el único que puede pensar un noúmeno, entonces, por medio de las ideas trascendentales podrá ---

traspasar la experiencia en busca de la realización del bien supremo, - y definirse ante sí, y ante la infinitud del fin condicionado de la na tur le z a.

De este modo, el hombre le imprime significado a la naturaleza, - pues todo lo que toca lo transforma, y lo transforma "para sí", y esto es lo grandioso del ser humano. Asimismo, con la realización del fin - final la naturaleza tendrá sentido y elevará al hombre de la belleza - inmanente a la belleza trascendente, complementando con ello un sistema de Metafísica crítica, al unificar en ella el arte, la cultura y la Religión; por ser éstas las formas más elevadas de representación de - los fines suprasensibles.

Pese a que el mundo nouménico es una condición subjetivo-práctica para realizar los fines y liberarse de la superstición y el egoísmo -- -que atan al hombre al mundo inmanente-, esto no garantiza que el hombre deje de investigar aquello que puede saber, y cómo consolidar los usos de la razón, el teórico y el práctico, ya que sin esta investigación no estaría en posibilidad de aspirar a la cultura. Pues al ignorar la importancia del saber no podrá superar sus impulsos naturales y buscar la naturaleza infinita para realizar la libertad moral, uniéndose así a la comunidad humana. Con ello, surge la segunda pregunta ¿qué debo hacer? cumplir con los preceptos morales que me prescriban al uso de la razón pura práctica.

De esta manera, el hombre civilizado para no atentar contra la li ber tad aj ena deberá regular sus actos conforme a una religión que orde ne el cumplimiento de deberes encaminados a servir a Dios, y de la mis



ma manera, deberá integrarse a un Estado cosmopolita para vivir en una armonía sujeta a la legislación de una sociedad civil.

La tercera pregunta ¿qué me está permitido esperar? se responderá así, si soy un ser de libertad, de moralidad y de idoneidad para juzgar la belleza, supongo que debo esperar la realización de mi destino final, el Bien.

¿Qué es el hombre? la esencia del hombre radica en lo que éste conoce, y el conocimiento es posible por la facultad del entendimiento, - pero esta esencia está en lo que el hombre conoce y hace. Y entre esto ha de haber una relación para que, la libertad se ejecute conforme a - la autonomía de su voluntad, y respecto a lo que éste espera diremos - que se encamina a los fines suprasensibles porque en ello está el Bien supremo.

Capítulo IV. MUNDO TRASCENDENTE.

Este mundo es incondicionado y se rige por ideas cuya naturaleza las hace ser ideales para el hombre, pues éstas se fundan necesariamente en conceptos de la razón pura. Ahora bien, ¿qué características distinguen éstos conceptos al erigirse en ideales de la razón? Al ideal de la razón pura no se le puede atribuir realidad objetiva de existencia, sin embargo, debemos mostrar que la razón tiene necesidad de un concepto absolutamente perfecto y realizable en la perfección de algunas ideas. "Así el ideal de la razón pura debe siempre descansar sobre conceptos determinados y servir de regla y de prototipo, o para la acción o para el juicio"(1). Pues la función de este ideal consiste en forjar una determinación acorde a reglas a priori para concebir que un objeto sea completamente determinable si su concepto es a priori. "La determinación completa es, por consiguiente, un concepto que no podemos determinar in concreto en cuanto a su totalidad, y, por consecuencia, se funda sobre una idea que tiene un puesto en la razón, la cual prescribe al entendimiento la regla de su uso integral"(2).

Esta determinación para ser completa tiene que depurarse al excluir los predicados que no pueden subsistir juntos, pues esto lo ayuda a ser a priori para alcanzar el concepto de un objeto singular que esté completamente determinado por la simple idea, y llamarlo así ideal de la razón pura. Y este ideal de la razón pura, ha de tener como fundamento en la razón un sustrato trascendental, que se encargue de proveer de materia al todo de la realidad, para que de éste se extraigan todos los predicados de las cosas. Así este ideal, "Es, pues, un ----

ideal trascendental que sirva de fundamento a la determinación completa que necesariamente se halla en todo lo que existe y que constituye la condición material suprema y perfecta de la posibilidad, condición a la cual todo pensamiento de los objetos en general, en cuanto a su contenido debe ser restablecido; pero es también el solo ideal propio del cual la razón humana sea capaz, puesto que es únicamente en este caso cuando un concepto universal en sí de una cosa, es determinado -- completamente y cuando es conocido como la representación de un individuo"(3). El ideal trascendental consiste entonces en la ampliación de la facultad del entendimiento más allá de la experiencia para hacer posibles los noúmenos, es decir, el ideal trascendental evita que los -- noúmenos carezcan de sentido y sean un absurdo, y por tanto, el ideal trascendental es la oportunidad objetiva que tiene el hombre para realizar el mundo suprasensible. Debido a que la realidad de este mundo -- tendrá su origen empírico en las sensaciones de placer y dolor. De manera que, lo trascendente permite al hombre desprenderse racionalmente de la naturaleza, para buscar el bien supremo o fin último de la condición humana.

Por ello, este capítulo señalará las condiciones que consolidarán el reino de los fines, los cuales son el propósito de este trabajo. Para lo cual, es menester tratar las cuatro preguntas de carácter antropológico, en las que la razón intentará consolidar una unidad, mediante el uso de la razón teórica (la ciencia) y el uso de la razón práctica (la libertad). Estas preguntas determinan si la realización de -- los fines suprasensibles si entendemos por fin, una relación entre un

concepto y un objeto a partir de la causalidad.

¿Qué puedo saber? esta es la pregunta de la finitud, ¿cómo puedo saber algo de mí y de mis semejantes? esta pregunta se origina en la facultad de conocer en general, "... puedo saber algo, y - que por eso puedo preguntar qué es lo que puedo saber. No se trata de mi finitud sino de mi participación real en el saber de lo que hay por saber"(4). Esta participación implica dos aspectos; el primero consiste en ascender de la naturaleza para cumplir con mi destino; y el segundo corresponde al destino mismo, el cual contempla la realización - de lo absoluto por la subordinación a la ley moral.

Ambos aspectos tienen como punto de partida la Naturaleza por ser ella el origen del hombre, ya que en ella, éste percibió las primeras sensaciones que despertaron sus facultades, y a su vez debemos a ella las primeras manifestaciones de nuestro ser, razón por la cual, un día el hombre se irguió para tener un aspecto diferente al resto de las -- criaturas que lo acompañaban. Esto lo hizo con el afán de desarrollar la razón en formas más superiores a las que conocía en el estado natural. La razón entonces se ha expresado en diferentes manifestaciones, - y una de ellas es el egoísmo, que es el ejercicio de los impulsos naturales sin la aprobación de la razón. El egoísmo arroja al hombre a un estado en el que, la naturaleza lo obliga a enfrentarse a otro hombre para transmitirle su afán de territorialidad, de jerarquía y de poder, y éste es "la guerra". "La Naturaleza utiliza la guerra como medio -- para poblar la tierra entera. La guerra, a su vez, no necesita motivos e impulsos especiales, pues parece injertada en la naturaleza humana y

considerada por el hombre como algo noble que le anima y entusiasma -- por el horror, ..." (5).

La otra cara del destino humano es la libertad, entendida como la independencia de las intuiciones sensibles, esto es, "... la incondicionada causalidad de la causa en el fenómeno se llama libertad y la - condicionada, en cambio, se llama, en sentido estricto, causa natural" (6). A decir verdad, el hombre se somete a lo que la naturaleza le impone, pero siendo un ser que aspira a trascender su estado natural y proyectarse al futuro para realizar su destino en la historia, forzosamente necesita de ésta. Pues ello es el escenario donde los egoísmos y las rivalidades cobran sus más altas expresiones en los enfrentamientos de hombre a hombre, y los conflictos de los pueblos entre sí.

En la Filosofía de la historia dice Kant que: "Luego, la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que es obra de Dios; la historia de la libertad, con el mal, pues es obra del hombre" (7). La historia es el ámbito que demanda al hombre necesidad y obligación de saber, para entender su trascendencia como ser histórico, pero, --- ¿qué es lo que el hombre puede saber? puede saber que es un ser racional y un ser de moralidad.

Y, la moralidad es la meta de la determinación final, que no es otra que el destino humano. Puntualicemos, ¿qué puede saber el hombre acerca de sí mismo y de sus semejantes? puede saber, que por el uso -- teórico de la razón podrá apreciar las ventajas que el conocimiento discursivo le ofrece para la transformación de la naturaleza en beneficio propio. Pero también ha de saber, que para liberarse de los impul-

esos egoístas que le impone la naturaleza, debe buscar autonomía en todos los aspectos de la vida. Así, el uso teórico de la razón le hace posible el conocimiento del mundo en general, para que el hombre distinga su esencia del resto de las criaturas que habitan la tierra.

La naturaleza es por ello cognoscible a los sentidos a través de la percepción, pues en estas impresiones está plasmado la belleza. Y, a su vez en la contemplación de la naturaleza el gusto juzga lo bello de manera desinteresada. Por esto, las impresiones sensibles nos convierten en fenómenos. "El hombre es uno de los fenómenos del mundo -- sensible, y a su vez es también una de las causas naturales donde la causalidad debe estar sometida a las leyes empíricas como todas las demás cosas de la naturaleza" (8).

Por esto, el principio de una acción natural será siempre un fenómeno necesario, para que la acción sea posible bajo condiciones naturales; aunque éstas no correspondan a la determinación de la voluntad en sí, sino a su efecto, por lo cual seguiremos siendo fenómenos.

Debido a ello, los móviles sensibles al producir un deseo son innecesarios para realizar un deber. En cambio, el deber al ser proclamado por la razón impone una prohibición y una autoridad de carácter moral, por lo cual, el hombre navega entre dos territorios; el de la naturaleza, donde todo cambio se subordina a un encadenamiento causal y cada fenómeno está sometido como efecto a otra causa y así sucesivamente hasta el infinito; mientras el otro territorio, es el del deber y éste expresa su necesidad de enlace con principios que no están en la naturaleza.

En virtud de ello, el deber no se somete a la forma del tiempo al imponer su poder, ni a las condiciones sucesivas del tiempo. Sino que, el deber como un poder ejecutor de la razón pura tiene también una culidad y ésta no nace, ni tampoco puede empezar a producir en un cierto tiempo un efecto. Así, el destino humano se funda en dos posibilidades inherentes a la causalidad condicionada y la incondicionada.

La causalidad de carácter condicionado nos conduce al mundo de la sensibilidad y su objeto a lo agradable, a aquello que satisface los - móviles empíricos del hombre. Pero, en la causalidad incondicionada no hay encadenamientos de causa y efecto subordinados a la sucesión del - tiempo; pues es ahí donde la razón pura y su objeto no puede ser otro- que "el Bien".

Por consiguiente, el destino final del hombre es el Bien y para - realizarlo, éste ha de confrontar los móviles de la voluntad a la cau- salidad de la razón, para que ella los subordine a las reglas del mun- do suprasensible.

De este modo, en el mundo sensible o de la experiencia el hombre- descubre que puede deducir conceptos universales de uso común; asimis- mo, advierte el uso de un lenguaje común, como el de las matemáticas, - ciencia que procede por construcción de conceptos y que contribuye al- desarrollo de la humanidad. Es decir, mediante la actividad teórica de la razón, el hombre transforma la naturaleza causal en un mundo civili- zado y confortable para sí.

En consecuencia, la transformación de la naturaleza satisface los requerimientos necesarios para fundar una comunidad que ofrezca garan-

ticos a la integridad física y moral de los ciudadanos.

En suma, la ciencia nos eleva de un nivel primario a la posibilidad de practicar una inteligencia superior, complementando así la vida moral, la cual descansa en el uso práctico de la razón donde reside la esencia del destino final.

Ahora bien, ¿cómo realizaremos este destino? desde luego, partiendo de un criterio común a todo ser racional, y éste es la ciencia porfundarse en proposiciones sintéticas a priori, mismas que originan la validez universal de los juicios sintéticos. "Los juicios sintéticos a priori postulan en su principio la comunidad a través de su satisfacción, las categorías expresan el espíritu humano, la comunidad humana, en el plano del pensamiento teórico"(9).

Los juicios sintéticos a priori constituyen la forma de unificar un cánón de las ciencias que sustentarán una comunidad humana fundada en la libertad; si ésta se entiende como una proyección de la voluntad erigida bajo una condición del bien supremo, sino que funda la posibilidad para que el hombre sea miembro de una comunidad. De este modo, - la libertad reclama el cumplimiento del deber por el deber mismo, estando sujeto a la subsunción de la voluntad, pues ésta es la condición posible de una legislación universal que dicta que "el deber", debe -- realizarse de manera desinteresada, es decir, superando el anhelo de - felicidad personal.

El hombre sabe así que la razón le permite ejecutar de manera lícita e ilícita sus móviles, pero, para actuar de manera lícita en una comunidad es necesaria la experiencia de un señor que dicte preceptos de



una legislación jurídica, y ésta es el Derecho. El Derecho es el señor que se sitúa entre la sociedad y el Estado, para prescribir mediante un contrato legislativo los límites de aquellas acciones humanas que no deben atentar contra la integridad de sus semejantes. "Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no advierte reconocimiento general"(10).

El hombre al relacionarse con sus semejantes deberá contemplar la necesidad de socializarse para desarrollar así sus impulsos y regirse bajo un sistema formal llamado Derecho. "El derecho consiste en la limitación de la libertad de cada uno, basada en la condición de que ésta concuerda con la libertad de todos los demás; en cuanto ello sea posible según una ley universal"(11).

Es necesario entonces para el hombre conocer tres aspectos importantes que conforman su vida, porque cada uno de ellos lo conduce a la realización de un fin.

- 1) El primero es el del uso teórico de la razón, el cual contempla la necesidad de un criterio universal de la ciencia, encaminado al desarrollo de la misma con el fin de fundar una comunidad humana.
- 2) El segundo se refiere al uso práctico de la razón, el cual descansa en la finalidad práctica de la libertad, para realizar mediante ella el bien supremo.
- 3) El tercer aspecto está en relación con el uso práctico, desde un punto de vista jurídico, el cual expondrá los límites de lo lícito y lo ilícito de la voluntad humana al actuar bajo la legislación de un Estado; y esta legislación es el derecho.

4) Este cuarto punto concierne al uso del gusto, el cual juzga la belleza de manera desinteresada, pues este gusto es enteramente libre y por esto la belleza gusta sin concepto universal.

Si el hombre sabe en qué consiste aquello que debe saber será un ser con posibilidades de realizar su destino final, el bien supremo. ¿Qué debo hacer? "... significa que hay un hacer que yo debo, que no estoy, por tanto, separado del hacer justo, sino -- que, por eso mismo que puedo experimentar mi deber, encuentro abierto el acceso al hacer"(12). ¿Qué debo hacer? es una pregunta moral y vital; moral porque entraña una relación con el deber, al igual que la obligatoriedad, es decir, con el imperativo, el cual ordena la subsunción de la acción a una cierta obediencia por mor del deber. Y vital - porque entraña el deseo del hombre por saber sobre sí mismo, saber más allá de la sensibilidad, saber ya no por conceptos, sino saber por suposiciones intelectuales, esto es, suponer la necesidad de un Ser supremo que trascienda al hombre mismo. Qué debo hacer, es pues la pregunta que da sentido a la existencia moral del hombre.

Este sentido cobra forma en la realización de la vida práctica, y en la vivencia moral humana si se cumple bajo la prescripción del imperativo, por ser éste el camino para la ley práctica. "Entonces solamente la ley lleva consigo una necesidad incondicional, objetivo y, -- por tanto, de validez general, y los mandatos son leyes a las que debe rendirse obediencia aun en contra de la inclinación"(13). De manera - que si la ley acepta y se renuncia por tanto a los móviles de interés, podrá dictar la siguiente ley práctica: "... obra tal como si la máxi

ma de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza"(14).

El principio de toda voluntad humana legisladora se representa -- pues conforme a la realización de ciertas normas, la cual, sólo es posible en un ser racional. Pues éste ha de actuar bajo razones objetivas -que carecen de interés- para autodeterminar un fin común a sus semejantes. Así, el hombre al someterse a una legislación universal, lo debe hacer subordinándose a un imperativo. "El imperativo práctico será, pues, el siguiente: obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto ante tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio"(15).

La moralidad es entonces la relación de todo acto humano con la legislación del reino de los fines. "La moralidad es la condición única bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solamente a través de ella es posible ser miembro legislativo en el reino de los fines"(16). La moralidad es pues la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, la relación de la legislación universal con las máximas de la voluntad, donde la autonomía se define así: "La autonomía es, pues, la base de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional"(17).

Luego entonces, la voluntad es un principio necesario de la moralidad en el uso sintético de la razón pura práctica que actúa como fundamento de la moralidad misma. "La facultad por la cual la voluntad se siente bajo ella, como dependiendo de una obligación incondicionada, se llama sentimiento moral, y éste no es causa, sino efecto de la de--

terminación de la voluntad"(18).

La importancia de estas condiciones radica en que la moralidad -- tendrá un resultado universal, eficiente y práctico si su fundamento -- al ser principio a priori de uso sintético, ofrece garantías a los seres humanos, en virtud de la realización de principios morales, por -- ejemplo: el respeto a la integridad física y moral de la vida ajena en una sociedad, o bien el deber de perpetuar la vida, aunque ésta no se desee; éstos son pues principios morales que deberán cumplirse para la prescripción del bien.

Por consiguiente, la libertad descansa en la autonomía de la voluntad. "La voluntad absolutamente buena, cuyo principio ha de ser un imperativo categórico, será, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos"(19). Esto significa, que la voluntad auténtica bajo la libertad debe ser usada de manera práctica por todo ser racional, con el propósito de lograr una unión entre libertad y autolegislación; o -- una interrelación entre ambas para cumplir con el mundo fenoménico y -- ascender a un mundo inteligible.

La razón pura práctica ofrece entonces dos posibilidades:

- 1) la del mundo sensible, subordinado a leyes heterónomas.
- 2) la del mundo inteligible aquella en la cual, las leyes están prescritas a la razón.

En general, el mundo inteligible posibilita la práctica de la ley moral, entendida esta última como un fundamento de las acciones morales de todo ser racional, aunque dichas acciones se realicen en el mundo fenoménico. Por ello, el hombre definirá su voluntad como causali--

dad para transformarla en un elemento más del mundo sensible, en el --  
cual, los fenómenos o acciones de la causalidad sean parte de la hete-  
rnomía de la naturaleza.

Y aun cuando la libertad se somete a la autonomía de la voluntad,  
se considerarán como imperativos las leyes del mundo inteligible para  
mí y para todo ser racional. "La voluntad es una manera de causalidad  
de los seres vivos, en cuanto son racionales, y la libertad sería la -  
característica de esta causalidad, ..." (20).

Por tanto, los imperativos son posibles cuando la libertad forma  
parte del mundo inteligible y las acciones humanas corresponden a la -  
autonomía de la voluntad; con lo cual, se tiene una voluntad pura y --  
práctica por sí misma. Ya que el uso práctico de la razón, marca el --  
sentido de la libertad. Asimismo, la objetividad de la libertad se ---  
muestra como un postulado válido para todo ser racional haciendo uso -  
de la libertad, contrariando por ello las leyes naturales.

No obstante, una de las inclinaciones más notorias en el hombre es  
la búsqueda de la felicidad, misma que conduce al poder y al éxito, me  
tas que invaden la mente del hombre moderno, trastornándolo para que -  
olvide su comunidad y se refugie en un individualismo egoísta que ame-  
naza la libertad, de la misma manera que atenta contra el orden de la  
comunidad. El egoísmo y la individualidad son las formas más eficaces  
para originar la guerra y destruir con ello cualquier tipo de comuni--  
dad humana. Asimismo, la guerra es el germen del mal porque incita al  
hombre a la discordia, rompiendo con ello todo equilibrio que contem--  
ple una paz perpetua.

La respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? radica en obedecer -- los mandatos sólo por deber y no por inclinación, mas para esto es necesario subordinar los móviles subjetivos a una legislación universal.

Es indudable entonces, que la esperanza del futuro de la humanidad está en la historia. Sin embargo, la humanidad ha preferido la guerra al resignarse al dominio de la heteronomía sobre la autonomía. Autonomía y heteronomía parecen ser una consigna devastadora para la humanidad. Pero en realidad, son un reto para el uso práctico de la razón, pues ésta trata de superar las inclinaciones naturales del hombre para forjar una comunidad ideal, de la cual hablaremos en la siguiente pregunta.

¿Qué me está permitido esperar? todo ser racional pretende saber qué es aquello que puede esperar tanto de la autonomía como de la heteronomía.

La heteronomía encierra al hombre en un sistema de valores morales rígidos, que son los causantes de una sociedad tecnificada y mercantilizada (sociedades burguesas) del siglo XX, en las cuales, estos valores corrompen la esencia de los imperativos.

Pues, la heteronomía es una manifestación ajena al hombre que frecuentemente se apodera de él y lo domina, en términos más simples, heteronomía se identifica hoy día con enajenación; y coincidimos con --- Fromm en lo siguiente: "Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño ... que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las

consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales -  
obedece y quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto -  
consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona"(21).  
Un ser enajenado, es un ser ahistórico que actúa fuera de toda comuni-  
dad y por lo mismo carece de toda iniciativa para realizar fines supe-  
riores.

En cambio, el hombre libre que cree en la autonomía puede dejar -  
atrás la enajenación para forjar con éllo una esperanza en el futuro -  
de la humanidad. Así pues, esta tercera pregunta gira en torno a ella,  
pues ésta ha de realizarse conforme a tres postulados: la belleza, la  
fe y el futuro; y cada una de ellas corresponde a una disciplina, la -  
Estética, la Religión y la Historia.

La belleza gusta sin concepto universal, por lo cual, todo ser ra-  
cional puede conciliar un criterio subjetivo, mediante el gusto al ser  
éste universal, y, dado que todo hombre participa de lo bello podemos  
decir que la belleza es un ideal. Pues lo bello se prescribe a la fa-  
cultad de juzgar reflexionante (que va de lo particular a lo universal  
de la naturaleza); lo cual es posible por un principio no dado en la -  
experiencia, razón por la que hay en ella, unidad de principios empíri-  
cos. En consecuencia, su ley es principio trascendental no prescrito a  
la naturaleza, y de la misma manera, este principio es una finalidad -  
de la naturaleza que ha de reflexionar sobre un enlace de los fenóme-  
nos.

Ahora bien, los objetos expresan lo subjetivo en la sensación de-  
agrado o desagrado, pero, por la sensación no se conoce el objeto. En

cambio la sensación si es objeto de conocimiento, y si un objeto es -- idóneo cuando su representación se asocia a la sensación llamada (representación de idoneidad) ésta no puede ser fundada en ningún concepto del objeto, ni tampoco proporcionarlo.

Por esto, en la Crítica del juicio dice Kant: "Entonces el objeto es calificado de bello, y de gusto la facultad de juzgar (por consiguiente, también con validez universal) a base de semejante agrado"(22). Así, el motivo de agrado no se relaciona con ningún concepto que suponga algún propósito. Y, cuando el objeto se relaciona con conceptos que contemplan propósitos se dará una unidad entre la imaginación y el entendimiento en un sujeto que concuerde con el objeto de la reflexión, para que lo idóneo sea válido universalmente.

Por ello, la belleza se prescribe a la idoneidad sin concepto y - sin propósito, para establecer la universalidad de la misma y ello es posible por el juicio de gusto, el cual se funda en un sentimiento de agrado asociado a representaciones empíricas y a conceptos a priori. No obstante, insiste Kant en lo siguiente: "... el agrado es sólo el fundamento determinante de ese juicio por el hecho de que ... se apoya únicamente en la reflexión y en las condiciones generales, aunque sólo subjetivas, de la coincidencia de aquélla con el conocimiento del objeto ..."(23). Lo idóneo se representa entonces, en los objetos dados - en la experiencia por motivos meramente subjetivos, de la misma forma en que ella nos da conceptos a través de su diversidad que establecen analogía con la facultad del conocimiento para determinar un fin.

Y este fin es el de la belleza natural dado en dos formas:



1ª corresponde a la idoneidad formal subjetiva que actúa conforme al gusto estético en el sentimiento de agrado.

2ª corresponde a la idoneidad objetiva o exhibición de las formas de la naturaleza, la cual está en el entendimiento por conceptos.

Insistimos así, en que hay dos facultades de juzgar: la estética y la teleológica. La estética responde al primer postulado de esta tercera pregunta, debido a que esta facultad de juzgar estética juzga la belleza por reglas, mas no por conceptos. De este modo, la belleza puede proclamar universalidad si se origina en el juicio de gusto. "Gusto es la facultad de juzgar un objeto o modo de representación por un agrado o desagrado ajeno a todo interés. El objeto de semejante agrado, se califica de bello"(24).

La belleza ha de subordinarse entonces a una legislación de la razón, porque no representa ningún fin. "Belleza es la forma de la finalidad de un objeto, cuando es percibido en él sin la representación de un fin"(25). Luego, la belleza es una forma universal de conocimiento que no necesita de los conceptos que el uso teórico de la razón impone a las ciencias para legitimar su necesidad universal. Dado que, la belleza es universalmente válida sin la necesidad de conceptos, porque no persigue propósitos ajenos al sentimiento de agrado. Por ello, el juicio de gusto pretende legitimar esta validez, fundada en la asociación de la universalidad subjetiva. Ejemplo: todo ser racional juzga bella la naturaleza, entendiéndola como un conjunto de cosas bajo leyes, pero no todo ser racional juzga bellos los mismos objetos que hay en ella.

Sin embargo, las formas que agradan al gusto se enaltecen porque. "Es agradable lo que gusta a los sentidos en la sensación"(25). Así, el gusto al juzgar lo bello es enteramente libre, lo cual indica que - el único que puede ser ideal de la belleza es el hombre.

De este modo, la idoneidad es la mediadora entre la naturaleza y la libertad, donde esta idoneidad permite pasar de la legalidad teórica pura a una legalidad práctica pura de la belleza, para que ésta prepare a la humanidad para amar la naturaleza; ya que por esta razón de amor podrá integrar una comunidad que se proponga fines suprasensibles. Y, dichos fines constituyen la realización del destino humano, encaminándose con ello a la práctica de una Religión.

Si bien el fin último es el bien supremo es necesario para su realización una presencia sobrenatural, cuya naturaleza sea encontrada mediante un esfuerzo moral. Tal esfuerzo se encuentra en la finitud de la razón humana, en la que, la moral ordena incondicionalmente ser --- principio de los conceptos del deber. Así, cuando estos conceptos ---- obren conforme a un fin que nos lleve al ejercicio de la voluntad libre, es para determinar si el hombre obra de acuerdo al bien o al mal. Pues éste actúa de acuerdo al bien o al mal según la necesidad de sus motivos impulsores, que son inherentes a sus disposiciones naturales, y éstas son las siguientes:

- "1) La disposición para la animalidad del hombre como ser viviente,
- 2) La disposición para la humanidad del mismo como ser viviente y a la vez racional,
- 3) La disposición para su personalidad como ser racional y a la vez -

susceptible de que algo le sea imputado"(27).

Estas disposiciones contienen el origen de una comunidad, debido a que la animalidad se pone de manifiesto en el orden de la propagación de la especie, pues aquí aparecen los vicios que caracterizan el estado de la barbarie, ellos son: la lujuria y la glotonería. Y en la disposición de la humanidad interviene la razón, inclinándose hacia la igualdad, a la cual le son inherentes los vicios de la cultura tales como la rivalidad, los celos y la envidia que son también el estigma de los males sociales. Pese a ello, Kant considera que el hombre es malo no porque ejecute acciones malas y contrarias a la ley, sino porque permite que éstas contengan móviles de interés, pues éstos al realizarse dañan seriamente la pureza de las costumbres.

La tercera disposición del hombre es la personalidad, definida como, "... la susceptibilidad de respeto por la ley moral como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío"(28). La personalidad humana se origina en la razón práctica, por lo que esta disposición es una condición para forjar una comunidad que promueva el bien.

Las disposiciones innatas al bien y al mal son posibles por la determinación del libre albedrío; pues éste determina el cumplimiento o la corrupción de una ley, y por corrupción el hombre puede ser llamado malo. "Se observará que la propensión al mal es establecida aquí - por lo que se refiere al hombre, incluso al mejor (según las acciones), lo cual tiene que ocurrir si ha de ser mostrada la universalidad de la propensión al mal entre los hombres o, lo que aquí significa lo mismo, si ha de ser mostrado que esa propensión está entretejida en la natura

leza humana"(29).

La propensión al mal es inherente a la fragilidad del corazón humano por la impureza que guardan los motivos de las máximas, los que - al adoptar el mal corrompen la pureza de las costumbres y obstaculizan la autonomía de la buena voluntad.

En consecuencia, el hombre es malo cuando admite en su máxima una desviación ocasional de la ley moral. "Pero se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino - porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él"(30). Esto es, porque la pureza de las costumbres es dañada, impidiendo así la realización de una voluntad autónoma. Por ejemplo, en nuestra sociedad, el mal arrastra al hombre al consumismo y a la enajenación al --- ofrecerle maravillas que subyugan las mentes ingenuas. Por ello, comenta Erick Fromm que el hombre actual está "... hambriento de consumo. El acto de comprar y consumir se ha convertido en una finalidad compulsiva e irracional, porque es un fin en sí mismo, con poca relación con el uso o el placer de las cosas compradas y consumidas"(31).

El consumo irracional y desmedido es una actividad contrario al hombre, porque lo obliga a consumir elementos innecesarios que corrompen su verdadera felicidad que es el bien. Por ello, el mal en la naturaleza humana se postra entre el libre albedrío y la ley moral; donde el libre albedrío despierta en los motivos impulsores una animalidad - incapaz de apelar a la ley moral, por lo que es sumamente difícil distinguir entre el bien y el mal. "Por lo tanto, la diferencia -esto es; si el hombre es bueno o malo- tiene que residir no en la diferencia de

los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la subordinación (la forma de la máxima): de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro" (32).

Es decir, el hombre no es malo si dice una mentira, sino por el efecto que espera de ella, esto es, cuando se dice una mentira con el propósito de perjudicar a un semejante, ésta se está utilizando como medio para cumplir el fin deliberado de dañar; y esto, definitivamente si es un acto malo. Así, el mal se inicia en el pecado siendo éste, la transgresión de la ley como mandamiento divino; donde la transgresión por ser inherente a la naturaleza se convierte en la semilla del mal.

Luego, para la realización del bien es necesaria la práctica de -- una Religión, sea esta del mero culto, o bien de la conducta de la vida. La religión del mero culto es producida por el hombre que se enorgullece al pensar que Dios lo hará eternamente dichoso sin necesidad de luchar por ser mejor, o bien creer que Dios lo hará un ser más bueno simplemente por pedirselo, si de eso se tratará en la religión, seguramente la mayoría de los seres humanos seríamos muy bondadosos.

En cambio, la religión de la buena conducta de la vida exige que el hombre se haga digno de la asistencia de Dios mediante la lucha de éste con sus impulsos egoístas. Y, la humanidad tendrá entonces que -- tratar de elevarse al ideal de la perfección moral siendo éste un arquetipo de la intención moral en su persona total; al constituir en deber universal la realización del destino final, el Bien.

Por consiguiente, "un santo" no debe ser arquetipo para el bien supremo del hombre, porque este ideal sería imposible de ser cumplido,

dado nuestra inclinación natural a la transgresión. Pues, el hombre como ser sensible deberá juzgarse ante un tribunal moral, ya que, como ser inteligible lo juzgará un juez divino.

Es importante señalar, que el reino de los principios buenos y malos no es el reino de la naturaleza, sino el de la libertad, donde el hombre elige si quiere o no servir a Dios; en virtud de que, "... el servicio de Dios se hace un servicio libre, por lo tanto moral"(33).

Preguntemos ahora, ¿cómo fundar una religión que no se guíe por - estatutos, sino que se guíe por la intención del corazón, observando - los deberes humanos como mandamientos divinos?. "La verdadera religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, -- por lo tanto, reconocemos como revelados por la Razón pura (no empíricamente)"(34).

En la práctica de la religión puede forjarse un pueblo de Dios o comunidad ética, estableciendo leyes éticas que deban someterse a una legislación pública, y a toda ley que se considere mandamiento de un legislador comunitario, es decir, "... una comunidad ética considerada como iglesia, esto es: como mera representante de un Estado de Dios, [sin tener] propiamente ninguna constitución semejante según a sus --- principios a la constitución política. Su constitución ni es monárquica (bajo un Papa o Patriarca), ni aristocrática (bajo Obispos o Prelados) ...Con lo que mejor podría ser comparada es con la de una comunidad doméstica (familia) bajo un padre moral comunitario, aunque invisible, en tanto que su hijo santo, que conoce su voluntad y a la vez es-

tó en parentesco de sangre con todos los miembros de la comunidad, la representa en cuanto a hacer conocida más de cerca su voluntad a aquellos, que por ello honran en él al padre y así entran sí en una voluntaria, universal y duradera unión de corazón"(35). En una comunidad ética se postulan leyes para promover la moralidad de las acciones, -- por ser un pueblo de Dios, pero, para instituir un pueblo de Dios lo fundará Dios mismo, mediante una legislación moral divina que es "la iglesia", la cual, como no es objeto de la experiencia posible es una iglesia invisible; y ésta constituye la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato -moral del mundo- al convertirse en arquetipo de toda comunidad fundada por los hombres.

Así, la iglesia visible "... es aquella que presenta el reino -- (moral) de Dios sobre la tierra en la medida en que ello puede acontecer a través de hombres"(36). Esto es, la unión efectiva de los hombres en un todo corresponde al ideal mencionado en la iglesia invisible. Sin embargo, esta iglesia para caminar necesita de la subordinación de sus pastores de almas como servidores de la Iglesia, para que ellos traten los asuntos del jefe invisible.

De esta manera, las notas distintivas de la iglesia verdadera son las siguientes:

- 1) la universalidad o unidad numérica, es la disposición para originarse bajo principios destinados a la abolición de los sectarismos.
- 2) la calidad o cualidad, <sup>í</sup>consiste en la unión de los motivos impulsores morales purificados de superstición y fanatismo "... se llama fanática una ilusión donde el medio imaginado, en cuanto suprasensi

ble, no está siquiera en la capacidad del hombre, aun sin mirar a la inalconsabilidad del fin suprasensible que se tiene por mira a través de tal medio ..." (37).

3) la relación consiste en el principio de la libertad externa e interna, es decir, la abolición de la jerarquía.

4) la modalidad es la administración de la iglesia bajo leyes originales y prescritas públicamente por un cánón.

La fe religiosa pues es la única capaz de fundar una iglesia universal conforme a una fe racional, que puede convencer a cualquier ser racional de servir a Dios. Así, cuando el hombre cumple con su deber - está ejecutando un mandamiento de Dios y por ende, la moralidad está al servicio de Dios; y la manera más propia de hacerle un servicio verdadero consiste en que los creyentes "... han de prestar como súbditos pertenecientes a un reino, ... un servicio de los corazones (en el espíritu y en la verdad), y sólo pueden consistir en la intención de la observancia de todos los verdaderos deberes como mandamientos divinos, no en acciones destinadas exclusivamente a Dios" (38). Por esto, todo señor del mundo tiene la necesidad de ser honrado por sus súbditos para considerar el deber como mandamiento divino, por medio del cual surge el concepto de una Religión al servicio de Dios.

Esta religión al servicio de Dios está determinada por una ley puramente moral, que es la condición necesaria para que el hombre conozca a través de la razón, la voluntad de Dios; y, asimismo, conozca el fundamento de la religión. Ya que, el concepto de divinidad procede de una necesidad racional de aceptar un poder que proporcione efectos a -



un mundo que corresponda al fin último del hombre, pues sólo de esta manera coincide el efecto de la religión con dicho fin, el bien supremo.

Así, para que la religión conduzca al hombre al bien supremo necesita de la práctica de la fe eclesial, la cual depende de la fe religiosa pura. "El hombre común entiende siempre por Religión su fe eclesial, que se le presenta a los sentidos, en tanto que la Religión está interiormente oculta y depende de intuiciones morales"(39). Sin embargo, la práctica de esta fe eclesial conforme al bien supremo, deberá subordinarse al cumplimiento de los deberes humanos, entendidos como mandamientos, ya que, en esto reside la esencia de toda religión. La religión, es por ello el camino humano para representar a Dios en la tierra. Asimismo, la religión es condición para fundar una comunidad ética o Iglesia, que cumpla con sus preceptos en la práctica de la fe eclesial, siendo ésta la representante de una fe religiosa pura.

En consecuencia, el hombre puede vivir en una comunidad humana siempre y cuando acepte ingresar al servicio de Dios para promover el bien moral. Por otro lado, la historia también es una esperanza para la realización del bien moral. Pues, la historia es el escenario en el cual, el hombre pondrá las condiciones idóneas para el futuro de la humanidad, si estas condiciones son: la libertad, el bien y la belleza.

Pero, para cumplir con estas condiciones es necesario rescatar las propensiones naturales de la humanidad, entre ellas, la más vital, la socialización. "El hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el -

sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales"(40).

Estas disposiciones naturales nos dan la oportunidad de realizar la libertad cuando el deseo de llevar a cabo el destino final hace surgir una sociedad civil, que sirva de escenario a la vida práctica del hombre. "Por consiguiente, una sociedad en que la libertad bajo leyes externas se encuentra unida, en el mayor grado posible, con una potencia irresistible, es decir, en que impere una constitución civil perfectamente justa, constituirá la suprema tarea de la naturaleza con relación a la especie humana, porque sólo mediante la solución y cumplimiento de dicha tarea podrá alcanzar las restantes intenciones referidas a nuestra especie"(41).

La sociedad civil es una sociedad histórica, en la que el hombre debe realizar "el deber" desde un punto de vista moral y legal. La sociedad civil deberá fundarse en un Estado jurídico en el cual imperen los siguientes tres principios:

- a. todo miembro de una sociedad civil deberá gozar del derecho a la libertad.
- b. todos los miembros de una sociedad civil serán súbditos de un Estado jurídico, y por ende deberán participar de la igualdad.
- c. todo ciudadano tendrá derecho a gozar de la autonomía en el orden - moral de su vida.

Estos principios permiten la creación de una constitución federativa, en la cual imperen principios puros a priori de la moral. "Na--die me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad ..., sino cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le

ocurra, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal (es decir, con el derecho de los demás)"(42).

Así, una comunidad ética forjada en la práctica de la fe eclesial, adquiere en la historia un carácter de comunidad civil, si ésta se erige bajo un Estado jurídico que persiga un fin elevado, "la paz perpetua o federación de paz", que a la vez, sea capaz de abolir el principal obstáculo que opaca las sociedades, "la guerra". Pues, a lo largo de la historia de la humanidad, ésta ha sido la causa principal de las desavenencias entre los pueblos.

Ya que, ello es la representante de la perversidad innata del --- hombre, transformada en despotismo y opresión. Por consiguiente, la -- guerra ha sido para la historia de las naciones lo que el mal moral a la religión. La guerra ha obligado al hombre a poblar la tierra, de la misma manera, que ha obligado a las naciones a provocarla por causas totalmente injustificables, basta asomarse a la historia para comprobarlo.

Por tanto, el hombre que se deja gobernar por sus impulsos y los convierte en máximas morales, obstaculizará la realización del destino auténtico de la humanidad. En virtud de ello, es necesario que en las acciones humanas impere el siguiente precepto: "... obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas"(43). Esta máxima será universal, sólo si el hombre acepta los preceptos morales y legales que impone la

subordinación a Dios mediante la fe. Del mismo modo que la legalidad - universal impone una subordinación al Estado. Por esto, al preguntar - ¿qué me está permitido esperar? responderemos con tres aspectos que re- presentan las condiciones idóneas para la realización del destino au- téntico del hombre, el bien supremo.

Solamente el hombre dispuesto a cumplir su destino conforme a pre- ceptos buenos para con sus semejantes, podrá coexistir en una comuni- dad ética, y realizarse como ser histórico en una sociedad.

No obstante, en una comunidad humana en que impera la idoneidad - subjetiva de la belleza está permitida la elección libre de lo bello, por lo que concluimos, que el gusto por ser enteramente libre propicia que la belleza gusta sin concepto universal.

Por otro lado, al practicarse la libertad bajo leyes morales se - forja una comunidad universal encaminada a la realización del bien su- premo o destino final del hombre, el cual es posible bajo la unidad -- de los fines suprasensibles; uno de ellos, es la religión practicada - de acuerdo con la fe y el servicio libre a Dios por amor del bien, ya - que sólo de este modo, el hombre podrá vivir bajo el gobierno de una - Iglesia común.

Asimismo, es menester forjar una comunidad ética fundada en Dios mediante una constitución legal subordinada a un Estado jurídico, don- de la libertad, la igualdad y el bien tengan significación histórico, para que el hombre pueda cumplir así su destino final. De este modo, - el hombre al despertar de sus impulsos naturales dejará atrás la gue- rra para encausarse al ejercicio de la libertad, subordinándose a le--

yes morales por mor del deber, cumpliendo así con el bien supremo.

¿Qué es el hombre? el hombre se define por sus relaciones de conoci-  
miento con el mundo. El hombre, entendido como un -  
ser racional es habitante de dos mundos; uno sensible y uno intelligen-  
te; y para vivir en armonía con ambos deberá equilibrar lo que sabe -  
sobre los dos. Pues en el mundo sensible, éste conoce mediante el uso  
especulativo de la razón (la ciencia y los objetos empíricos); y en el  
mundo inteligible, el hombre se define por lo que debe hacer, y para -  
ello deberá conocer la esencia de la legislación que dicta la condi-  
ción de un imperativo; de la misma manera se define por lo que espera,  
y desde luego espera el bien supremo si se ha sujetado al servicio de  
Dios por mor del Bien.

De esta manera, el hombre para Kant se define por la jerarquía de  
sus conocimientos sensibles e inteligibles, pues por los primeros ad-  
quiere conocimiento científico para su bienestar cultural; y por los -  
segundos traspasa los límites de la sensibilidad para encaminarse a la  
realización de fines suprasensibles, pues ellos son el objetivo princi-  
pal de la razón pura. Por esto, el hombre es un ser de finalidades y -  
para realizarlos deberá él, ser medio y fin de sí mismo. Y, por consi-  
guiente, no deberá ser usado jamás como medio para ningún fin, pero pa-  
radójicamente ha sido manipulado aún más que la propia naturaleza; y -  
el testigo más fiel de este hecho es la historia; pues ella ha mostra-  
do durante siglos, quienes toman las decisiones trascendentes de la hu-  
manidad.

Por esto, el hombre tiene el deber de reconocerse como ser histó-

rico comprometido con su cultura, para buscar su realización en los -- valores morales, liberándose con ello de la manipulación que le impone una sociedad consumista que le ofrezca ilusiones maravillosas, las mis mas que debe abandonar para conducirse al bien. "La obtención del --- bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral"(44). En suma, el hombre debe realizar sus fi nalidades en la historia, ya que en ella los fines sensibles satisfacen impulsos naturales, tales como la felicidad y el orgullo, valores que en las sociedades enajenadas son parte de un paquete de mercancías destinadas a vender personalidades, como lo describe Erick Fromm. "La personalidad enajenada que se pone en venta tiene que perder gran parte del sentimiento de dignidad, tan característico del hombre aun en - las culturas primitivas"(45). En realidad, el hombre no tiene como fi nalidad enajenarse, pero una serie de condiciones históricas lo han -- arrojado a un juego de falsa solidaridad, al imitar los actos de sus - semejantes, sumándose así al hombre masa, ejemplo: si mis vecinos compran un Cadillac nuevo cada año, entonces yo también debo comprarlo; - pues si la mayoría lo adquiere seguramente es porque obtienen prestigio al tener un auto nuevo. No cabe duda, que esta es una forma enajenada de participar en una libertad fabricada por una sociedad de consumo.

Sin embargo, hay otros fines no tan innobles como el de estrenar autos, sólo porque son producidos para el consumo mientras pasa el delirio de la moda. Estos fines no tan innobles son más difíciles de rea lizar porque son suprasensibles, y trascienden el orgullo; y no usan -

al hombre como medio, sino que lo proponen como fin en sí mismo. Ya que, "... en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional)- es fin en sí, es decir, jamás puede ser usado por nadie, (ni siquiera por Dios) como medio sin ser al mismo tiempo fin, y, por consiguiente, que la humanidad en nuestra persona debe ser sagrada para nosotros -- mismos, porque el hombre es sujeto de la ley moral, y, por lo tanto, - de lo sagrado en sí, de aquello por lo cual y de acuerdo con lo cual- también sólo algo puede ser calificado de sagrado, pues esta ley ma-- ral se funda en la autonomía de su voluntad en tanto voluntad libre, - que, según sus propias leyes universales, tiene que poder coincidir - necesariamente al mismo tiempo con aquello a que debe someterse"(46).

En consecuencia, para la realización del destino final, el hombre ha de tener a su favor la historia, por ser ésta el escenario de las - actos morales, pues éstos serán libres si se realizan con fundamento - en la autonomía de la voluntad. Del mismo modo, el hombre utiliza la - subjetividad para juzgar la belleza mediante el juicio de gusto, pero aún así, éste ha de esforzarse para forjar las condiciones necesarias de una comunidad que represente una oportunidad para promover el bien, pues en ello radica el fin último -el destino- y por esto, el deber -- del hombre consiste en poner en marcha la esperanza del futuro.

Aclaremos entonces, que el fin del hombre es humanizarse a través de la filosofía de la historia, la cual está destinada a promover el - bien mediante un imperativo categórico. "El imperativo de promover el bien supremo, está fundado objetivamente (en la razón práctica), y lo está igualmente su posibilidad (en la razón teórica que nada tiene con

tra ella). Pero la razón no puede decidir objetivamente la manera cómo debemos representarnos la posibilidad: si según las leyes universales de la naturaleza sin un sabio autor que la presida, o sólo suponiéndola. En esto se introduce una condición subjetiva de la razón: la única manera posible teóricamente para ella, el mismo tiempo la única aceptable para la moralidad ..."(47).

Pues bien, el uso especulativo de la razón es una condición necesaria para la realización del bien supremo, si hacemos objetiva la suposición de la voluntad con la ayuda de la razón práctica. Es decir, - la voluntad en el uso práctico de la razón se transforma en libertad, ocupando con ello el terreno de los fines suprasensibles.

Así, el mundo fenoménico tiene como tarea sensibilizar al hombre para conquistar una cultura necesaria con la cual pueda realizar los fines suprasensibles, consolidando así la humanización del hombre.

Cabe aún decir, que la naturaleza incita al hombre a la guerra para provocar su destrucción, pero a la vez lo obliga a socializarse para ser más fuerte, y con esto descubre la trascendencia de los fines suprasensibles, mismos que se realizan conforme a los postulados que una comunidad ética universal proclama; entre ellos, la libertad, la autonomía de la voluntad y el bien. Por tanto, el Bien y la Belleza -- son valores universales imprescindibles a la historia humana; mismos que se transforman en ideales, del mismo modo que la libertad se postula como ejercicio de la volición prescrita a la autonomía de la ley moral. De este modo, la libertad, el bien y la belleza convergen en el seno de una comunidad humana que comparte creencias similares. Donde -



además la unidad humana es posible por el uso teórico, mediante el conocimiento por conceptos; y en el uso práctico de la razón por el ideal del bien; y sólo resta agregar que: "La ley moral ordena que el máximo bien posible en un mundo sea para mí el último objeto de toda conducta"(48).

## CONCLUSIONES.

La filosofía de Kant está vinculada principalmente con aspectos - antropológicos, ya que en sus obras analiza, cómo debe el hombre utilizar la razón, dado que ésta tiene dos usos (teórico y práctico) para - equilibrarlos y poder vivir en una comunidad ética.

Kant inicia la Crítica de la razón pura cuestionando, aquello que la filosofía anterior a él consideraba válido, esto es, una ciencia -- que no establecía distinción entre el uso teórico y práctico de la razón; por tal motivo, la vida moral humana se asumía de una manera ambigua y falaz. La ciencia encargada de estos asuntos era la Metafísica, - y ésta aparece en la filosofía de Kant como prospecto de una ciencia - crítica.

De manera que, el uso especulativo de la razón tiene su origen en la naturaleza sensible del hombre y el uso práctico en la naturaleza - moral; y ambos lo tienen en la razón pura misma. Hemos visto, en los - dos primeros capítulos a grandes rasgos la descripción de los métodos, por los cuales es posible practicar estos usos. Asimismo, es preciso - saber, ¿de qué manera Kant ha expuesto un método seguro para el uso correcto de la razón? al cual, ha llamado método trascendental, y en el - cual ha señalado que la Analítica trascendental nos lleva por el terreno de los conceptos puros del entendimiento, mas bien conocidos por -- "categorías". Y, con la Dialéctica trascendental, nos ha mostrado el - engaño de la Metafísica tradicional, la cual pretendía encerrar al hombre en un sólo uso de la razón, al no distinguir el conocimiento sensible del suprasensible.

No obstante, en la Dialéctica trascendental aparece la solución a este problema, y ésta está en las antinomias (par de proposiciones que se contraponen) y en dicha contraposición está la oportunidad de pensar lo incondicionado. Y este incondicionado está más allá, tanto de los sentidos y de la ilusión de la Metafísica dogmática. "El blanco final al cual se refiere, en definitiva, la especulación de la razón en el uso trascendental comprende tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios"(1). La filosofía de Kant tiene entonces como finalidad, mostrar que es legítimamente aceptable para la razón humana pensar a Dios, aunque éste sea un incondicionado y para ello, es necesario distinguir entre lo que es cognoscible por percepción de los sentidos, y aquello que se conoce por percepción trascendental. De tal modo, que los fenómenos del mundo se explican a raíz de su percepción, pero como lo inteligible carece de percepción, requiere entonces una explicación trascendental. Así, las antinomias son el camino para pensar a priori lo inteligible, lo cual es necesario para la totalidad del pensamiento humano. Así, la existencia de Dios es necesariamente incondicionada al tomar la forma del todo o de lo absoluto. "Pero el todo sin límites es realidad absoluta e implica el concepto de un ente único, es decir, del Ser supremo; y concluye que el Ser supremo, como principio fundamental de todas las cosas, existe de una manera absolutamente necesaria"(2). Aclaremos entonces, que el concepto de un ser omnisciente sólo puede concebirse "... en un sentido trascendental, y así el ideal de la razón pura es el objeto de una teología trascendental ..." (3).

Luego, el primer rasgo del hombre en Kant lo constituye el ideal de la razón pura "Dios", que es un ser omnisciente y absoluto que existe necesariamente como incondicionado por lo que, el hombre tiene necesidad de concebirlo. Sin embargo, la demostración de la existencia de Dios por la razón teórica es imposible "... para decir que este mundo sólo fue posible gracias a un Dios ... sería preciso que conociéramos que este mundo es el todo más perfecto posible y, en consecuencia, que conociéramos a este efecto todos los mundos posibles (para poder - compararlos con este), o sea, tendríamos que ser omniscientes..."(4). Pero los seres humanos no somos omniscientes en verdad, sino que somos finitos y por lo tanto, mortales. Por esto, Dios como ideal de la razón pura debe objetivarse en la razón práctica; puesto que en ésta el hombre puede valorar los mandamientos divinos en la vida moral, por lo que, los móviles de toda intención moral deberán ser siempre libres de toda condición sensible.

Cabe entonces agregar que, "... la razón práctica tiene con la - especulativa como fundamento una misma facultad de conocimiento, pues ambos son razón pura"(5). Y, tanto el uso práctico de la razón como - el especulativo tienen un mismo origen, sin embargo, un fin distinto, - al cual, deberá realizarlo el hombre.

En efecto, el conocimiento teórico nos permite conocer los objetos, en cambio, el conocimiento práctico nos representa lo que debemos hacer. Así, el conocimiento teórico se representa por construcción de conceptos en la Matemática. Y, el conocimiento práctico se representa en imperativos prácticos que están en la ejecución de los actos mora--

les sujetos al lema del actuar conforme, "al deber por el deber mismo".

El segundo rasgo del hombre en Kant corresponde al uso práctico - de la razón, en el cual, la moral se subordina al precepto de una ley. Pues la moral es el terreno propio para realizar el destino final. --- "Por lo tanto, prácticamente el bien supremo sólo es posible suponiendo la inmortalidad del alma, la cual, en consecuencia, como inseparablemente unida a la ley moral, es un postulado de la razón práctica - pura (entendiendo yo por tal una proposición teórica, aunque como tal no demostrable, si depende inseparablemente de una ley práctica que - vale absolutamente a priori)"(6).

Por tanto, la filosofía de Kant establece una condición universal necesario y de carácter a priori en los imperativos. Sin embargo, en - el uso de la razón especulativa, "lo a priori" se forma por las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento (categorías), para representar a los objetos en la experiencia, es decir, sobre lo a priori se funda la posibilidad de conocer el mundo fenoménico. Y, en el uso de la razón práctica, lo a - priori está en la libertad, estando ésta subordinada a una legislación moral.

La libertad es la posibilidad de ejecutar las acciones prácticas de la voluntad. "La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza es ciertamente una liberación de la coacción, pero también el hilo conductor de todas las reglas"(7). La libertad es entonces mediadora entre la moral (inherente al bien supremo) y la inten--- ción de las máximas. La libertad, es por ello, la posibilidad práctica

de desprenderse de las ataduras de la naturaleza (causalidad natural), para el cumplimiento del destino final del hombre, "el Bien".

El tercer rasgo del hombre corresponde a la realización de su destinio, pero este destino dada su naturaleza no puede ser particular, si no común a toda la humanidad. Este destino común a todo ser racional, debe realizarse en una comunidad ética o Iglesia, que suprima los altos jercas para dar paso al reino de Dios en la tierra. Y este reino será posible, si la Iglesia se instituye como una familia con un padre común, donde todos sus integrantes participen de los mismos privilegios, y que además asuman las mismas reglas morales bajo un sólo principio, el bien supremo.

Las características de los ideales mencionados son posibles en la libertad, pues ésta es posible bajo la instauración de la ley moral, - "En una palabra: la ley moral exige que se le siga por deber, no por - predilección ..." (8). Esto significa, que al compartir un ideal común deberemos asumir los mismos preceptos para realizar el destino auténtico de la humanidad. Así, lo que parecía un abismo insalvable para la razón pura, "lo incondicionado" encuentra su oportunidad en la realización del bien supremo.

De este modo, señalemos las características relevantes de estos - rasgos o ideales del hombre.

1. Mediante el uso de la razón el hombre emerge de la naturaleza, para conocerla y transformarla, a la par que acepta la ley moral para -- cumplirla por deber y no por inclinación.
2. El hombre emerge de la naturaleza (conjunto de causas determinadas

por una condición sometida por sus efectos a leyes de la misma) para - hacer uso de la razón teorética, y con ello dar significado a los principios de las ciencias, con el propósito de transformar su estado primitivo en una sociedad confortable "para sí". La naturaleza es por --- ello, la madre sensible de la humanidad y Dios el padre inteligible, - por eso, el hombre debe amarlos a los dos, en virtud de que este amor lo justifica como un ser de finalidades, mismas que han de ser realidades a lo largo de la historia.

3. La historia es así, el ámbito del odio, la enajenación y la socialización pero finalmente el hombre realiza ahí su destino. Por tanto, el origen del hombre como ser racional es la historia pues ella representa el origen del mal.

4. El hombre se proyecta culturalmente en la historia a través de la - belleza, la cual se aprecia mediante el gusto, el cual, por ser enteramente libre permite que ella guste sin concepto universal.

Los rasgos más trascendentes de la filosofía de Kant son: Dios -- (el ideal de la razón pura), el Bien (ideal de la libertad) y el hombre libre (ideal de la Belleza), finalmente estos ideales se imponen a todo uso de la razón pura.

Sólo nos resta agregar, que el hombre es el Único ser que puede - ascender de la belleza natural a la belleza suprasensible para realizarse como fin en sí mismo; siempre y cuando cruce las barreras de la enajenación, la superstición y la idolatría, ya que estos son los rasgos que desafortunadamente gobiernan la vida del hombre burgués, del hombre mercancía, que compra lo novedoso de hoy para abandonarlo maña-

na. Del hombre individualista, enajenado y ahistórico que no puede ser miembro de ninguna comunidad, porque no comparte nada en común con nadie, ni siquiera consigo mismo.

Porque además es un ser ajeno a todo lo humano incluyendo la naturaleza, la razón, la belleza, la moral, la libertad, Dios y el bien. Y si es ajeno a todo esto, no puede preguntar nada acerca de sí mismo, - ni de sus semejantes.

Veamos entonces hacia el pasado y reflexionemos sobre las enseñanzas de un hombre que prefirió la cortesía a la negligencia, al mostrarnos que la razón pura tiene un camino acertado en la filosofía trascendental.

Por todo ello, considero que Kant es un gran pensador porque rescató a la Metafísica del desprestigio y la superstición para cimentar las condiciones de una ciencia futura, la Antropología. Por tanto, podemos concluir del pensamiento de Kant, que la misión del hombre del - siglo XX consiste en postular las condiciones idóneas para realizar un reino de Dios en la tierra.



Compendio de citas:

Introducción.

- (1) Kant M., Critica de la razón pura, p. 64  
(2) Kant M., op. cit., ..... p. 197 (el subrayado es mío)

Capítulo 1. Kant precursor de un nuevo sistema filosófico.

- (1) Kant M., Critica de la razón pura, p. 5  
(2) Kant M., op. cit., ..... p. 6  
(3) Ibidem; ..... p. 6  
(4) Kant M., op. cit., ..... p. 8  
(5) Kant M., op. cit., ..... p. 12  
(6) Kant M., op. cit., ..... p. 41  
(7) Ibidem; ..... p. 41  
(8) Ibidem; ..... p. 41  
(9) Ibidem; ..... p. 41  
(10) Kant M., op. cit., ..... p. 43  
(11) Kant M., op. cit., ..... p. 47  
(12) Kant M., op. cit., ..... p. 64  
(13) Kant M., op. cit., ..... p. 95  
(14) Kant M., op. cit., ..... p. 61  
(15) Kant M., op. cit., ..... p. 166  
(16) Ibidem; ..... p. 166  
(17) Kant M., op. cit., ..... p. 167  
(18) Ibidem; ..... p. 167  
(19) Ibidem; ..... p. 167  
(20) Kant M., op. cit., ..... p. 167-168

(21) Kant M., op. cit., .....	p. 168
(22) Kant M., op. cit., .....	p. 65
(23) Ibidem; .....	p. 65
(24) Kant M., op. cit., .....	p. 67
(25) Kant M., op. cit., .....	p. 69
(26) Ibidem; .....	p. 69
(27) Ibidem; .....	p. 69
(28) Kant M., op. cit., .....	p. 75
(29) Kant M., op. cit., .....	p. 78
(30) Kant M., op. cit., .....	p. 79
(31) Kant M., op. cit., .....	p. 80
(32) Ibidem; .....	p. 80
(33) Kant M., op. cit., .....	p. 81
(34) Kant M., op. cit., .....	p. 83
(35) Kant M., op. cit., .....	p. 84-85
(36) Kant M., op. cit., .....	p. 86
(37) Kant M., op. cit., .....	p. 88
(38) Kant M., op. cit., .....	p. 91
(39) Kant M., op. cit., .....	p. 97 (el subrayado es mío)
(40) Kant M., op. cit., .....	p. 98
(41) Kant M., op. cit., .....	p. 99
(42) Kant M., op. cit., .....	p. 100
(43) Kant M., op. cit., .....	p. 107
(44) Ibidem; .....	p. 107
(45) Kant M., op. cit., .....	p. 108

- (46) Kant M., op. cit., ..... p. 109
- (47) Kant M., op. cit., ..... p. 110
- (48) Ibidem; ..... p. 110
- (49) Kant M., op. cit., ..... p. 113 (el subrayado es mío)
- (50) Ibidem; ..... p. 113 (el subrayado es mío)
- (51) Kant M., op. cit., ..... p. 114 (el subrayado es mío)
- (52) Ibidem; ..... p. 114
- (53) Ibidem; ..... p. 114
- (54) Kant M., op. cit., ..... p. 115
- (55) Ibidem; ..... p. 115 (el subrayado es mío)
- (56) Ibidem; ..... p. 115
- (57) Kant M., op. cit., ..... p. 118
- (58) Kant M., op. cit., ..... p. 127
- (59) Ibidem; ..... p. 127
- (60) Ibidem; ..... p. 127
- (61) Kant M., op. cit., ..... p. 129
- (62) Ibidem; ..... p. 129
- (63) Kant M., op. cit., ..... p. 179
- (64) Kant M., op. cit., ..... p. 172-173
- (65) Kant M., Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, p. 78
- (66) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 176 (el subrayado es mío)
- (67) Kant M., op. cit., ..... p. 178
- (68) Kant M., op. cit., ..... p. 147
- (69) Körner S., Kant, ..... p. 103
- (70) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 200 (el subrayado es mío)

- (71) Kant M., op. cit., ..... p. 197
- (72) Schultz Uwe, Kant, ..... p. 61
- (73) Schultz U., op. cit., ..... p. 67
- (74) Kant M., Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, p. 87 (el subrayado es mío)
- (75) Ibidem; ..... p. 87
- (76) Kant M., op. cit., ..... p. 88
- (77) Kant M., op. cit., ..... p. 99
- (78) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 27

Capítulo 11. Formas de conocer el mundo.

- (1) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 27
- (2) Kant M., op. cit., ..... p. 31
- (3) Kant M., Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, p. 30
- (4) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 32
- (5) Kant M., Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, p. 30
- (6) Kant M., op. cit., ..... p. 32
- (7) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 34
- (8) Kant M., Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, p. 53
- (9) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 19 (el subrayado es mío)
- (10) Kant M., op. cit., ..... p. 23
- (11) Kant M., op. cit., ..... p. 24
- (12) Kant M., op. cit., ..... p. 29-30
- (13) Kant M., op. cit., ..... p. 36
- (14) Kant M., Cimentación para la metafísica de las costumbres, p. 106 (el subrayado es mío)
- (15) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 67

(16) Kant M., <u>Critica del juicio,</u>	p. 43
(17) Kant M., op. cit., .....	p. 75
(18) Kant M., op. cit., .....	p. 77
(19) Kant M., op. cit., .....	p. 129
(20) Kant M., op. cit., .....	p. 140
(21) Kant M., op. cit., .....	p. 186 (el subrayado es mio)
(22) Schultz U., op. cit., .....	p. 97 (el subrayado es mio)
(23) Kant M., <u>Critica del juicio,</u>	p. 20
(24) Kant M., op. cit., .....	p. 25
(25) Kant M., op. cit., .....	p. 31
(26) Kant M., op. cit., .....	p. 34
(27) Kant M., op. cit., .....	p. 35-36 (el subrayado es mio)
(28) Kant M., op. cit., .....	p. 59
(29) Kant M., op. cit., .....	p. 47
(30) Kant M., op. cit., .....	p. 67 (el subrayado es mio)
(31) Kant M., op. cit., .....	p. 148
(32) Kant M., op. cit., .....	p. 152
(33) Kant M., op. cit., .....	p. 199-200
(34) Kant M., op. cit., .....	p. 72
(35) Kant M., <u>Critica de la razón pura,</u>	p. 367

Capítulo III. Emancipación del mundo.

(1) Kant M., <u>Critica de la razón pura,</u>	p. 29 (nota del autor)
(2) Kant M., <u>Cimentación para la metafísica de las costumbres,</u>	p. 67
(3) Kant M., <u>Critica de la razón práctica,</u>	p. 133 (el subrayado es mio)
(4) Ibidem; .....	p. 133

- (5) Kant M., Cimentación para la metafísica de las costumbres, p. 126
- (6) Kant M., op. cit., ..... p. 69
- (7) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 134
- (8) Kant M., "De la imaginación", Antropología en sentido pragmático, p. 56
- (9) Kant M., Cimentación para la metafísica de las costumbres, p. 117
- (10) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 353
- (11) Kant M., op. cit., ..... p. 149 (el subrayado es mío)
- (12) Kant M., op. cit., ..... p. 177
- (13) Kant M., Crítica del juicio, p. 191
- (14) Kant M., op. cit., ..... p. 271-272 (el subrayado es mío)
- (15) Kant M., Cimentación para la metafísica de las costumbres, p. 110 (el subrayado es mío)
- (16) Kant M., Crítica del juicio, p. 276-277
- (17) Kant M., op. cit., ..... p. 280 (el subrayado es mío)
- (18) Kant M., op. cit., ..... p. 279
- (19) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 172
- (20) Kant M., Crítica del juicio, p. 295
- (21) Kant M., op. cit., ..... p. 298
- (22) Kant M., op. cit., ..... p. 317-318 (el subrayado es mío)

Capítulo IV. Mundo trascendente.

- (1) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 260-261 (el subrayado es mío)
- (2) Kant M., op. cit., ..... p. 262
- (3) Kant M., op. cit., ..... p. 263 (el subrayado es mío)
- (4) Buber Martín, ¿Qué es el hombre?, p. 14-15
- (5) Kant M., La paz perpetua, p. 232
- (6) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 202 (el subrayado es mío)

- (7) Kant M., Filosofía de la historia, p. 120
- (8) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 251
- (9) Goldman Lucien, Introducción a la filosofía de Kant, p. 154
- (10) Kant M., La paz perpetua, p. 243
- (11) Kant M., Filosofía de la historia, p. 149
- (12) Buber M., op. cit., ..... p. 15
- (13) Kant M., Cimentación para la metafísica de las costumbres, p. 93
- (14) Kant M., op. cit., ..... p. 101
- (15) Kant M., op. cit., ..... p. 111-112
- (16) Kant M., op. cit., ..... p. 120
- (17) Kant M., op. cit., ..... p. 121
- (18) Kant M., Filosofía de la historia, p. 140 (el subrayado es mío)
- (19) Kant M., Cimentación para la metafísica de las costumbres, p. 133
- (20) Kant M., op. cit., ..... p. 135
- (21) Fromm Erick, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, p. 105
- (22) Kant M., Crítica del juicio, p. 31
- (23) Kant M., op. cit., ..... p. 33 (el subrayado es mío)
- (24) Kant M., op. cit., ..... p. 50
- (25) Kant M., op. cit., ..... p. 75
- (26) Kant M., op. cit., ..... p. 45
- (27) Kant M., La Religión dentro de los límites de la mera razón, p. 35
- (28) Kant M., op. cit., ..... p. 36
- (29) Kant M., op. cit., ..... p. 39
- (30) Kant M., op. cit., ..... p. 30
- (31) Fromm Erick, op. cit., ..... p. 116

- (32) Kant M., La Religión dentro de los límites de la mera razón, p. 46
- (33) Kant M., op. cit., ..... p. 175
- (34) Kant M., op. cit., ..... p. 164
- (35) Kant M., op. cit., ..... p. 103
- (36) Kant M., op. cit., ..... p. 102
- (37) Kant M., op. cit., ..... p. 171
- (38) Kant M., op. cit., ..... p. 188 (el subrayado es mío)
- (39) Kant M., op. cit., ..... p. 109
- (40) Kant M., Filosofía de la historia, p. 43
- (41) Kant M., op. cit., ..... p. 45
- (42) Kant M., op. cit., ..... p. 150
- (43) Kant M., La paz perpetua, p. 240
- (44) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 130
- (45) Fromm E., op. cit., ..... p. 123
- (46) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 140 (el subrayado es mío)
- (47) Kant M., op. cit., ..... p. 154
- (48) Kant M., op. cit., ..... p. 138

Conclusiones.

- (1) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 346
- (2) Kant M., op. cit., ..... p. 267 (el subrayado es mío)
- (3) Kant M., op. cit., ..... p. 264
- (4) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 147-148
- (5) Kant M., op. cit., ..... p. 96
- (6) Kant M., op. cit., ..... p. 131
- (7) Kant M., Crítica de la razón pura, p. 213
- (8) Kant M., Crítica de la razón práctica, p. 165



BIBLIOGRAFIA DIRECTA.

1. Bennet Jonathan, "La Crítica de la razón pura de Kant" I, La Analítica (col. AU núm. 233), Alianza Editorial, S. A., Madrid, - 1979.
2. Cassirer Ernst, Kant, vida y doctrina, (col. breviaríos núm. 201), ed. F.C.E., México, 1974.
3. Cassirer Ernst, El problema del conocimiento, vol. 11, ed. F.C.E. - México, 1979.
4. Ferrari Jean, Kant o la invención del hombre, (col. filósofos de to dos los tiempos), EDAF, Madrid, 1974.
5. Gaos José, "La crítica de la razón pura", Las Críticas de Kant, --- (Biblioteca de cultura universitaria) Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.
6. Goldman Lucien, Introducción a la filosofía de Kant, (trad. de José Luis Etcheverry), Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974.
7. Heidegger Martin, Kant y el problema de la metafísica, (Sección de obras de filosofía), ed. F.C.E., México, 1973.
8. Kant Manuel, "De la imaginación", Antropología (en sentido pragmático), ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935.
9. -----, Cimentación para la metafísica de las costumbres, (col. Biblioteca de Iniciación Filosófica), ed. Aguilar, Argentina, 1978.
10. -----, Crítica del juicio, (col. Biblioteca filosófica), --- trad. de José Rovira Armengol, ed. Losada, S. A., Buenos Aires, 1968.

11. Kant Manuel, Critica de la razón práctica, (col. Biblioteca filosófica), trad. de José Rovira Armengoi, ed. Losada, S. A., Buenos Aires, 1968.
12. -----, Critica de la razón pura, (col. sepan cuantos núm. -- 203), ed. Porrúa, S. A., México, 1973.
13. -----, Filosofía de la historia, (col. La vida del espíritu), ed. Nova, Buenos Aires.
14. -----, La paz perpetua, (col. sepan cuantos núm. 212), ed. - Porrúa, S. A., México, 1980.
15. -----, El poder de las facultades afectivas, (col. Biblioteca de Iniciación filosófica), ed. Aguilar, Argentina, 1980.
16. -----, Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, (col. sepan cuantos núm. 246), ed. Porrúa, S. A., México, 1973.
17. -----, La Religión dentro de los límites de la mera razón, - (col. de Bolsillo) Alianza ed., Madrid, 1969.
18. -----, Sobre lo bello y lo sublime, (col. sepan cuantos núm. 246), ed. Porrúa, S. A., México, 1973.
19. Körner S., Kant, (col. AU núm. 188) Alianza editorial, Madrid, 1977.
20. Schilp Arthur Paul, La ética precritica de Kant, (con un prefacio de H. J. Paton), (col. Filosofía contemporánea), Centro de - Estudios filosóficos), UNAM, México, 1966.
21. Schultz Uwe, Kant, (nueva col. labor núm. 22), ed. Labor, S. A., - Barcelona, 1971.
22. Vleschawer de Herman J., La evolución del pensamiento kantiano, - Historia de una doctrina, (trad. de Ricardo Guerra), Centro de Estudios filosóficos, UNAM, 1962.

BIBLIOGRAFIA INDIRECTA.

1. Buber Martín, ¿Qué es el hombre? (col. breviaríos núm. 10), ed. ---  
F.C.E., México, 1981.
2. Cassirer Ernst, Antropología filosófica, (col. popular núm. 41), ed.  
F.C.E, México, 1982.
3. E. Frankl Viktor, Psicoanálisis y Existencialismo. De la Psicoterapia a la Logoterapia, (col. breviaríos núm. 27), ed. F.C.E.,  
México, 1978.
4. Fromm Erick, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una  
sociedad sana, (Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis), -  
ed. F.C.E., México, 1971.
5. Goethe W. J., Faustó, (col. clásicos herrero), ed. Herrero hnos.
6. Goethe W. J., Werther, (col. clásicos herrero), ed. Herrero hnos.
7. Hauser:Arnold, Historia social de la literatura y el arte, (col. --  
omega), vol. 2, ed. Guadarrama, Barcelona, 1980.
8. Híjar Serrano Alberto, "La estética de Kant", en Thesis, núm. 13, -  
México, abril, 1982.
9. Marty F., "La Typique Du jugement pratique pure". La morale kantienne et son application aux cas particuliers, Archive de Philosophie Recherches et documentation, Paris, octubre, 1955.
10. Noel Lapoujade María, "La revolución kantiana del sujeto". (Problema  
mática del yo puro) Ponencia presentada en el 2º Congreso Nacional de Filosofía, México, 1983.
11. Ortega y Gasset J., Kant, Hegel, Dilthey, (col. El Arquero), ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1972.

12. Vleeschower de Herman J., "Kant", en Historia de la filosofía, vol. 7, ed. siglo XXI, México, 1980.
13. Whitrow G. J., La estructura del universo, (col. breviaros núm. - 61), ed. F.C.E., México, 1981.