Filosofía comparada
KANT Y LA ESCUELA DE MAHA - KASYAPA

Alberto Gómez Farías[*]

Si Kant hubiera poseído el conocimiento del Budismo Zen, su trascendentalismo hubiera sido muy posiblemente éste, por cuanto no habría ninguna incompatibilidad entre ambos pensamientos.

Como es de dominio público, la trascendencia del pensamiento de Kant ha dado motivación a incontables obras enfocadas desde los más variados y a veces caprichosos puntos de vista. Este trabajo no tiene otra aspiración que aportar un nuevo elemento de juicio, a sumarse a la zaga de las abundantes críticas originadas desde el siglo XVIII en los razonamientos del ilustre maestro. Y aún debe aclararse, en la nómina de los carentes de pretensión.

Para concretarlo se ha recurrido a bibliografía editada en distintos idiomas, para lo que en casos se ha hecho imprescindible su previa traducción, al menos en lo concerniente al tema por desarrollar. Como se trata

[*] Universidad Nacional de La Matanza.

de una crítica, se ha tendido a ubicar fundamentalmente las afirmaciones de Kant en la más equilibrada apreciación desde nuestro punto de vista lingüístico, por cuanto existen interpretaciones disímiles en cuanto al alcance de la terminología por él utilizada. Esto en realidad supone, en elevado grado, la distancia o proximidad a la acepción budista sobre las referencias, lo que contiene, en definitiva, nuestra relación final.

El objetivo concreto del trabajo apunta a señalar sus distintivos, tomando sobre la materia dos ópticas alejadas con largueza en el tiempo y en la situación geográfica de culturas sustentadas en basamentos totalmente diferentes.

Indudablemente la amplitud y profundidad de las escuelas tomadas como referentes ofrecen un campo inconmensurable al estudio e investigación, pero en este caso se ha preferido circunscribir la tarea al aspecto declarado, reservando para el futuro inmediato la continuidad de la obra en los terrenos más específicos y cautivantes que contiene este relacionamiento.

Este trabajo debe ser considerado, por cierto, desde el punto de vista de la filosofía comparada, de donde surge que el problema de la epistemología kantiana consiste en el dualismo que se manifiesta tanto en la postulación de la apariencia y la cosa en sí, como en la del sujeto cognoscente y el objeto por conocer. Este dualismo nos encierra en un mundo totalmente subjetivo y aislado del mundo real o de la naturaleza.

La teoría de Kant

El sistema filosófico fundado a fines del siglo XVIII por Manuel Kant se halla expuesto básicamente en sus tres críticas: *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*. Su inserción representa una renovación completa del sentido filosófico, que con posterioridad se reprodujo bajo la denominación de neokantismo y cuyos propulsores, apartados de las soluciones dogmáticas del idealismo y aun de las afirmaciones del maestro, aceptan de su doctrina todo lo que se refiere a la parte crítica del conocimiento y a la distinción de su materia y de su forma, dando por incognoscible la primera y atribuyendo a la segunda un carácter exclusivamente subjetivo.

A más de las reminiscencias aristotélicas, el kantismo reconoce como precedentes inmediatos al sensualismo de Locke, el escepticismo de Home y el idealismo de Berkeley. El criticismo kantiano comienza por un examen de nuestras facultades intelectuales, procurando precisar los títulos de legitimidad de cada una en los resultados que ofrecen para la formación del conocimiento. Reproduciendo Kant la tradicional distinción de Aristóteles de la materia y de la forma del conocimiento y preocupándose manifiestamente por la última, confirma la existencia de un elemento *a priori* en el conocimiento humano, al cual sólo concede un valor subjeti-

vo. Si el postulado de la razón considera fuera de nosotros la existencia de un mundo real, preciso es declararlo inaccesible a nuestro propio entendimiento, circunscripto a interpretar las apariencias fenomenales en que se ofrece mediante las formas subjetivas del pensamiento. Se relacionan de esta manera los fenómenos entre sí, pero en cuanto a los nóumenos o la cosa en sí, resultan incognoscibles. Tal es la conclusión negativa primordial del kantismo y la que ha producido estado en el neokantismo.

El fenomenismo o la doctrina antisubstancialista es la teoría que sólo reconoce la existencia relativa de los fenómenos, resolviendo la antigua antinomia propuesta por Kant entre el fenómeno y el nóumeno, en el sentido que éste no existe y sólo es conocido aquél. Negación y afirmación, ambas de carácter genérico y de alcance universal, no hacen excepción alguna de las distintas esferas del conocimiento.

Un análisis detenido del fenómeno implica el reconocimiento de la existencia de un *substratum* de todas las apariencias fenomenales. La substancia inmanente en los fenómenos es supuesto y base del modo de razonar de Kant y de todos los antisubstancialistas. En el fenómeno mismo, no fuera de él, en la concreción de sus propios límites, algo persistente como tal a través de sus apariencias, sin cuya condición ni siquiera sería posible percibirlo empíricamente. De lo que pasa sin sustituir ni dejar huella no cabe conocimiento.

El *substratum* resultará incognoscible si así lo pretende el criticismo kantiano; pero a pesar de ser incognoscible, el pensamiento tiene que reconocer y declarar su existencia, pues no es lo mismo lo inaccesible que lo no existente. No parece por tanto justificado reducir toda la realidad al fenómeno que pasa o, cuanto más, a la conexión que entre ellos se establezca. Aunque se pretenda aceptar sólo una trama entre los fenómenos, el elemento idéntico, que subsiste de uno a otro para hacer posible su conexión, queda pospuesto en la teoría del criticismo. El fenómeno es la multiplicidad de apariencias de los objetos, lo que ofrece a la atención del pensamiento, el fenómeno de presencia.

Al pensar procedemos siempre de la multiplicidad a la unidad y la función ordenadora del pensamiento se traduce en ver lo único a través de lo múltiple, en percibir unificando la diversidad de los fenómenos. Platón expresó que reconocer lo que es idéntico en los fenómenos diversos y lo que es diferente en los semejantes es la primera condición para filosofar. Pero en el hecho del pensamiento y en todas sus manifestaciones, el antecedente cronológico es el fenómeno. Para percibir el árbol y la selva el pensamiento pasa, en función unificadora y ordenadora, de la multiplicidad a la unidad, de la representación intuitiva y concreta del fenómeno a la abstracta y general, a la representación de representación, segunda y derivada, donde se ofrece lo concreto del fenómeno, aún dentro de sus propios límites, como un complejo, como fenómeno de fenómenos, puesto que lo

abstracto y genérico, en cuanto se determina, es a su vez un fenómeno y la idea se muestra también como un fenómeno mental.

Lo abstracto, al menos después de la elaboración del espíritu y como su producto, es un fenómeno, es decir, la representación misma se manifiesta representado, lo que constituye fenómeno de presencia. El que recoge esta presencia, el sujeto que la elabora y por tal es testigo de lo que muestra u ofrece el objeto, determina en límite efectivo la percepción concreta del fenómeno, lo mismo que la concepción genérica de la idea extraída de él. Así se observa que se compenetran en la síntesis del conocimiento el elemento de interpretación con el dato concreto que ofrece el fenómeno de presencia.

La concreción de fuerza y energía, que es inherente al fenómeno, delimitada y circunscripta en su apariencia dentro de las formas sensibles, muestra un elemento constante como indicio para concebir la substancia que es inmanente en el fenómeno.

Para concluir esta breve descripción de lo que a los fines propuestos interesa considerar respecto del kantismo, es conveniente recordar que Kant, como otros grandes del pensamiento universal, provenía de un hogar humilde. Su padre era guarnicionero, de origen escocés y de extrema probidad; su madre, una rígida cumplidora de los principios religiosos del puritanismo. Así, en su propio hogar natal aprendió los fundamentos de austera moral traducidos en las páginas de casi todos sus escritos y que constituyeron su manera de vivir a lo largo de su dilatada existencia. Kant no distinguía la buena de la mala música. No conocía las pasiones, los sufrimientos y las desgracias: buscó y encontró fácilmente relaciones firmes y agradables, sin experimentar la necesidad de una afección íntima. Fue, al margen de su obra gigantesca, un distinguido y ejemplar producto de la humanidad.

El Budismo Zen (o Shan)

Siddhartha Gautama llevó a cabo con empecinamiento el examen de la conciencia y la realidad, en el que Descartes y Kant posteriormente se detuvieron. Si Descartes hubiese dicho "siento, luego existo", hubiera sido un Chuangtsé, que afirmó "sin mí, nadie podría sentirlas", refiriéndose a las emociones. Pero, ¿por qué Descartes quería creer o probar que existía? Si hubiese puesto en tela de juicio hasta esa mente perspectiva o "razón cognoscitiva" y seguido adelante, sin duda hubiera desembocado donde Buda llegó. Descartes confiaba en la mente perceptiva; Buda la miraba con mucho recelo.

En esto el Sutra Suragama es una obra maestra filosófica; un extenso trabajo que desarrolla el idealismo prekantiano. En este sutra, hasta la categoría del mismo espacio queda aniquilada en el Espíritu Superior, o la Esen-

cia del Espíritu o, simplemente, en el "Espíritu de Buda".

Si Descartes hubiese sido uno de los arahats, Buda le hubiera dicho: "si no confías en tu propia existencia, ¿cómo confías en la mente perceptiva?". Porque la mente perceptiva es sólo uno de los órganos que contaminan nuestro conocimiento de la verdad. Buda y los budistas se esforzaron por eliminar esa normalmente perceptiva contaminada y condicionada, con sus cargamentos de recuerdos e impresiones sensibles, y llegar a una completa libertad y a una mente superior, es decir a la mística Esencia del Espíritu. Esto se expresa muy bellamente en la exposición que hizo Buda con seis nudos en un pañuelo de seda ante una gran concentración de discípulos.

Cuando uno de ellos, Maha-Kasyapa, sonrió en determinado momento de la disertación de su maestro, su sonrisa fue un gesto de comprensión en el que la doctrina Shan china pone su origen. Comenzó entonces una de las peculiares escuelas budistas, de la que por cierto Kasyapa es considerado el primer maestro de sus enseñanzas. Pasaron veintiocho generaciones y Bodhidharma fue a China, llevando el mensaje del corazón de Buda y el método del "sello del corazón" (que coincide con exactitud con la impresión de un sello), llegando a ser conocido como el padre de la escuela Shan. Esto ocurrió en el siglo VI. El pueblo y alguno de sus gobernantes habían abrazado ya el budismo y esta interpretación halló pronto ecos en las mentes chinas. Fue necesario que transcurrieran otras dieciocho generaciones hasta que un profesor se presentó en la Universidad de Columbia para dar conferencias sobre budismo Shan (Zen japonés). Es toda una hazaña enseñar con palabras una doctrina que rechaza el empleo de las palabras y explicar la fertilidad del planteamiento lógico a un auditorio occidental de mentalidad lógica. Desde luego hay que emplear algunas palabras, aunque sólo sea para aclarar que las palabras son inútiles en la exposición de ciertas verdades infinitas que están más allá de la ordinaria comprensión humana. Lo que Shan procura tener es un estado mental "indeterminado" que transponga la mente perceptiva y, naturalmente, mientras más se empleen palabras de carácter determinado, más se tiende a la confusión. Por eso los maestros chinos inventaron un método de pantomimas y adivinanzas que son desconcertantes para los extraños. Un maestro solía abofetear como respuesta cuando se le preguntaba qué era Shan. Otro se limitaba a levantar un dedo. Otro más, tal vez mirara el cielo. Todo ello era un modo de transmitir una doctrina que niega todas las doctrinas, un modo de exponer una verdad que rehuye en sí misma las palabras y todo razonamiento normal, por el gesto o el movimiento, indicando el imponente misterio y la naturaleza trascendental de un simple acto de la vida cotidiana.

Porque Shan es toda intuición. Como tal, creó una técnica distintiva y un diferente resultado final. Shan es una abreviatura de Shanna, que es la traducción china del sánscrito *dhyana* o meditación, originalmente uno de los seis métodos de la disciplina budista. El japonés Zen no es corrupción

del chino Shan, sino una antigua pronunciación china de la misma palabra. En el dialecto moderno de Shanghai, Shan se lee Zen. La evolución fue *dhyna*, *dziana*, *zen*, *shan*.

Lo que Buda trata de enseñar por Shan o cualquier otro método, es eliminar las mismas categorías *a priori* del pensamiento, destruir todas las discriminaciones por el oído, la vista y los demás sentidos de percepción. En otros términos, la meta del esfuerzo budista por alcanzar el sentido Shan, es la conversión en una especie de buen superhombre, si es que puede ser comprendida esta contradicción en los términos. Porque es un superhombre cuando ha aniquilado su propia mente perceptiva y, consiguientemente, aniquilado las nociones de espacio y tiempo; se ha elevado a una posición de libertad por encima de toda atadura mental a esta existencia consciente; se ha elevado a una visión del universo y de toda la vida humana, desde una esencia mental superconsciente que es la budeidad misma. Hay que admitir que la noción humana del tiempo y la propia noción del tiempo que tiene Dios no son las mismas, y que es posible lograr una visión superlativa y ver a través de toda existencia transitoria, advirtiendo que todos los distingos, cualidades e individualidades son meramente las limitadas o deformadas visiones de las cosas.

Ahora bien, si gracias a un esfuerzo sobrehumano se logra una estabilidad, una tranquilidad, una paz, un "resplandor púrpura y dorado dentro de mi cuerpo", según Maha-Kasyapa, es que se ha llegado a la budeidad. Todos los hombres pueden convertirse en Buda; lograrlo es la victoria. Porque hay que imponerse al ego superando así todos los medios, todas las preocupaciones, todos los deseos, todos los reparos. Cuando esta sensación de ego queda aniquilada, se llega a gozar de la piedad cósmica.

Crítica racionalista

I- Sustento conceptual

Las refutaciones kantianas al idealismo constituyen tal vez el medio más adecuado de comprender su visión de la percepción. Esto es consecuente con su metodología teorética de probar una afirmación, estableciendo las características que considera importantes de "lo que no es".

"Inconsistencia" es la palabra que en general utilizan los investigadores de la filosofía kantiana para mencionar un punto crítico de su obra completa. No se pretende con este estudio desarrollar una revisión detallada de la llamada inconsistencia de Kant, en lo que se refiere a sus sistemas filosóficos, sino más bien analizar sus teorías generales en cuanto al cuadro epistemológico, que puede describirse en principio como el problema de la percepción o bien el problema de los objetos.[1]

[1] T.D.Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason*, p.106.

Es importante apreciar en torno a ello, cómo define Kant algunos de los términos que utiliza al tratarlo y, de tal modo, observar su posición global. Si se evalúa el pensamiento de una persona, ya sea de naturaleza filosófica o no, es recomendable intentar comprenderlo desde su mismo punto de vista, con relación a lo que quiere transmitir por medio de las expresiones que emplea. Tal vez sea ésta la única posibilidad de reducir el carácter subjetivo de la propia crítica a un nivel razonable.

I.I - Fundamentación del concepto de percepción

Una referencia importante en esta tarea la brinda la palabra alemana *anschauung* (a), entendida como intuición. El motivo por el cual Kant la utiliza está dado en que ella puede abarcar tanto espacio como tiempo, lo que resultaría imposible lograr con *empfindung* (b), que significa sensación. Podemos hablar de intuición pura, donde espacio y tiempo están necesariamente involucrados, pero no de sensación pura.[2]

Sin embargo, no sería una buena versión española de *anschauung*, dado que sugiere por lo menos un tipo especial de facultad o logro. Percepción, en cambio,[3] es probablemente la voz más adecuada para interpretar *anschauung* **tal como la utiliza Kant**, por cuanto él parece estar pensando casi siempre en "ver" cuando la usa, lo que no le impide emplear también, como percepción, la palabra *wahrnehmung* (c), (lingüísticamente más correcta a nuestro modo de ver), en el caso de afirmar el sentido de amplitud.

Kant define *anschauung* en su *Estética Trascendental*. Afirma que es aquello a través de lo cual se está en relación inmediata con los objetos y hacia lo cual todo el pensamiento se dirige como un medio. Sostiene que ocurre sólo en tanto el objeto se nos da y que esto sólo es posible, para el hombre al menos, en tanto la mente se afecta de una manera determinada.

I.II - Interpretación de la idea de objeto

En tal definición, es obvio que Kant nos da dos versiones diferentes de "objeto", difíciles ambas de conciliar. El objeto "en relación inmediata", implica algo o una cosa que existe en forma independiente y externa a nosotros, quienes tenemos la relación con ella. Es diferente del "objeto" que "nos es dado". Este último es algo pasivo y está del lado subjetivo de la percepción. El objeto que afecta nuestra mente o "causa" nuestra percepción, está del lado objetivo. No sería plausible, a partir de la afirmación anterior, decir a la vez que un objeto nos es dado. Lo primero demuestra una relación inmediata entre el sujeto y el objeto en el sentido de predicamento; lo último implica involucrar la sensibilidad, en términos de Kant.

El objeto que nos es dado, como algunos analistas lo han observado,

[2] Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p 79.
[3] T.D.Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason*.

debe entenderse como "contenido" o dato. Así podemos decir que el objeto que nos es dado no es el mismo objeto con el que tenemos la relación inmediata, por cuanto éste es real, independiente y externo a nosotros. Puede ser producido en nuestra mente, por nuestra memoria o sólo por alucinación.

El esfuerzo puesto aquí por Kant, probablemente tiene el fin de relacionar realidad con sentido o, en otras palabras, conectar una concepción ontológica pura de la realidad tradicionalmente mantenida con el contenido empírico.

I.III - La sensibilidad y la sensación como medio receptivo

Kant afirma que la sensibilidad es la capacidad o receptividad en el acogimiento de representaciones a través del modo en que somos afectados por los objetos o productores de la acción; que la sensibilidad es el instrumento por el cual los objetos nos son dados, como el contenido de la percepción o el conocimiento; y que por la sola sensibilidad se producen las percepciones o, si mejor nos parece, las intuiciones.

Aquí Kant acentúa la sensibilidad. Está en lo cierto al afirmar que no hay otra vía más que la sensibilidad en la cual nos puede ser dado un objeto, ya que nuestras relaciones con los objetos externos sólo pueden establecerse por medio de la sensibilidad. Por esta misma razón, la teoría del sentido-dato merece consideraciones a su formulación.

Kant define la sensación como el efecto de un objeto sobre la facultad de la representación, en tanto somos aquejados por él. Esto es coherente con su ley de causalidad. De este modo, implica la existencia de un objeto u objetos que producen como "efecto" a la sensación. Debemos decir también, según esta definición, que no habrá ninguna sensación como efecto, si no hay un objeto como causa. Si Kant mantiene la posición que así sostiene, es un realista transcendentalmente idealista. Pero desafortunadamente se desdice, al menos en este aspecto, con su propia doctrina de las Categorías y su Esquematismo.

En su *Disertación*, el pensador asevera que todo lo que es sentido en el conocimiento depende de la naturaleza peculiar del sujeto, en tanto es capaz de esta u otra manifestación en presencia del objeto. Expresa casi lo mismo en su *Crítica de la Razón Pura* al decir: "La sensación es una percepción que se relaciona sólo con el sujeto como manifestación de su estado".

Aquí define "sensación" como un estado o manifestación del sujeto, producida por los efectos de un objeto que se convierte, por lo tanto, en necesario para la sensación.

I.IV - Ligamiento de la forma a la materia

Ahora, según la afirmación de Kant, hay algo que corresponde a la sen-

sación y que identifica como materia. En su *Estética* sostiene que en apariencia la sensación corresponde a la materia, para continuar calificando la definición alterada expresando: "Pero a aquello que de tal manera determina la multiplicidad de la apariencia que permite que sea ordenada en ciertas relaciones, doy el nombre de forma de la apariencia". Por tal causa, la materia está por necesidad seguida por la forma, ya que de lo contrario la multiplicidad de la apariencia no estaría determinada.

Cabría preguntarse, por qué debe necesariamente la multiplicidad de la apariencia estar determinada por la forma impuesta. ¿O acaso la forma es inducida por la sensación? Si es considerable esta última proposición, entonces debe haber diversas formas para la determinación de la multiplicidad de la apariencia, tal como las sensaciones son diversas en naturaleza y carácter.

Pero la sensación no es, según la teoría de Kant, la fuente de inferencia de la forma. Kant afirma que la materia de toda apariencia, que corresponde a la sensación, nos es dada sólo *a posteriori*; y que la forma debe mantenerse lista para la sensación en la mente y permitir de esta manera ser considerada aparte de toda sensación.

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant expone que materia y forma son dos concepciones que subyacen a otras reflexiones, ligadas inseparablemente a todo empleo del entendimiento. Afirma que la materia significa en general lo determinable y la forma su determinación.

La observación de Kant sobre la materia y la forma nos habla de la relación operativa entre los dos, pero no de su relación empírica. Tampoco responde a la pregunta de por qué la forma es necesaria para la materia, ni a la pregunta de qué medios tiene la forma de imponerse sobre la materia.

Pero aquí vemos otra vez que Kant intenta dar contenido empírico al concepto "transcendental", ligando idealismo con empirismo, lo que lleva a pensar en Kamps Smith[4] al señalar que el material contingente, múltiple, dado, empírico, de los sentidos, está del lado de la materia; del lado de la forma, los instrumentos unificantes, *a priori*, sintéticos, relacionables de la sensibilidad y el pensamiento. Este alineamiento no nos indica más que el antagonismo expresado entre materia y forma.

I.V - La apariencia

El objeto indeterminado de una percepción empírica o intuición, es expresado por Kant como "apariencia". Un objeto, indeterminado, es un objeto, en tanto consiste del sentido-contenido dado o dato. Kant emplea el término "multiplicidad" para señalar su convicción en cuanto que la síntesis es indispensable para todo conocimiento, y que nada absolutamente simple puede aprehenderse en la experiencia de los sentidos.

[4] Kemp Smith, *A Comentary to...*, p.85.

La palabra original alemana traducida como "apariencia", es *erscheinung* (d), la que en rigor de verdad puede resultar engañosa, ya que existe sentido en que Kant diga que las *erscheinungen* tienen reveses e interiores y que son sólidas y obedecen la ley de la mecánica. Pero no se puede decir esto de las "apariencias" en español. Según algunos, la palabra fenómeno o manifestación es preferible en nuestro idioma, pero no demasiado adecuada al sentido original de *erscheinung*, puesto que Kant también quiere decir que las *erscheinungen* son *inbegriffe* (e) de las *vorstellungen*, es decir la esencia o totalidad de las representaciones.[5] Algunas traducciones tienden en realidad a comprometer a Kant en una visión dualista, de dos mundos, con sus implicaciones egocéntricas, empujando a Kant a una terminología como la de Descartes y John Locke, en la cual es lingüísticamente apropiado hablar como si el moblaje del mundo albergara tanto placas como imágenes de placas.

I.VI - Los fenómenos o entidades sensibles

Kant dice que las apariencias, en tanto son pensadas como objetos según la unidad de las categorías, se llaman fenómenos.[6] También identifica a los fenómenos como las entidades sensibles, opuestos a los nóumenos o entidades inteligibles.[7] Kant habla más a menudo de los objetos categóricos como fenómenos.

Aquí parece que Kant mantiene dos puntos de vista opuestos sobre la apariencia. Por una parte, ve a la apariencia como fenómenos que existen independientes de nuestra mente individual. Son entidades, en consecuencia, objetivas. Por otra parte, considera a todas las apariencias, fenómenos u objetos empíricos, como representaciones o modificaciones de nuestra sensibilidad, y son por lo tanto subjetivas. Una cosa no puede ser dos cosas diferentes. Está contra la ley de contradicción o antinomia.

En la *Estética*, Kant afirma que de la comprensión nacen los conceptos. Concepto, como expresión de lo universal, está relacionado según el pensador, en forma indirecta con objeto; representa uno o más atributos del objeto dado.

El concepto se deriva del "entendimiento", que Kant define en la introducción de su *Lógica Trascendental* como una facultad que nos permite pensar al objeto de la percepción sensible o intuición. También llama entendimiento a la espontaneidad del conocimiento. Es obvio que en su mente la sensibilidad como el entendimiento son indispensables para nuestro conocimiento. A ninguno de estos dos poderes o facultades puede darse preferencia sobre el otro.

---

[5] T.D.Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason*, pp.125,6.
[6] Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p.248.
[7] Kant, *Ibíd*, p.306.

Kant dice que ningún objeto nos sería dado sin la sensibilidad; por otra parte, ningún objeto sería pensado sin entendimiento. Concluye afirmando que los pensamientos sin contenido, objeto-contenido o sentido-contenido, son vacíos y que la percepción o intuición sin conceptos es ciega. Los conceptos son por lo tanto insoslayables para nuestras percepciones.

En *Prolegómena*, Kant clasifica algunos conceptos como los llamados puros o especiales. Los conceptos puros tienen origen enteramente *a priori* en cuanto al entendimiento puro. Dice que cada percepción antes que pueda transformarse en experiencia, debe primero ser asumida bajo el concepto puro del entendimiento, y que los juicios de la experiencia, que son juicios empíricos en tanto tienen validez objetiva, siempre necesitan, además de las representaciones de la percepción sensible, los conceptos especiales generados en su origen en el entendimiento. Por otra parte, los juicios de la percepción que son válidos sólo subjetivamente, no necesitan un concepto puro del entendimiento, sino sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante.

Kant explica la razón por la que todos los juicios de la percepción son juicios subjetivos. Afirma que conteniendo estas apreciaciones todos nuestros juicios al principio son válidos sólo para nosotros, es decir para el sujeto; y que sólo después que le damos un objeto como nueva referencia, disponiendo que su vigencia no se limite a nosotros sino que se extiende a otros en todo momento, se convierte en necesaria y universalmente válidos y, por lo tanto, en juicios objetivos. También expresa que si un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios acerca del mismo objeto deben concordar entre sí.

Kant nos quiere hacer notar que todos los juicios de la experiencia, que son empíricos, tienen su base en la percepción inmediata de los sentidos.[8] Así nos resulta obvio, a pesar de que no lo ha afirmado de manera explícita, que el juicio empírico es, de hecho, el juicio de la percepción en una aplicación nueva o adicional. Si un juicio de la percepción no es o no puede ser válido para un nuevo objeto en todo momento, continúa siendo el juicio subjetivo de la percepción. Pero, si tiene validez para un nuevo objeto, o para el mismo objeto en todo momento, es entonces un juicio empírico o un juicio de la experiencia.

El juicio empírico de Kant no implica la realidad del objeto, pero sí implica una apariencia que no es la misma que la realidad del objeto.

II - Refutación de idealismos no inherentes

Kant cree que nuestro conocimiento de la existencia de las cosas llega sólo hasta donde puede extenderse la percepción y su avance de acuerdo con leyes empíricas. Sostiene que nuestras afirmaciones aventuradas e

[8] P.G.Lucas, *Tr. Kant's Prolegomena*, p.56-7.

inquisiciones acerca de la existencia de cualquier cosa, serán sólo "una pretensión inútil" si no partimos de la experiencia, o no procedemos según las leyes de la conexión empírica de la apariencia.[9]

Esta afirmación lleva a Kant a refutar el "idealismo problemático" de Descartes y el "idealismo dogmático" de Berkeley, lo que permite que la óptica kantiana de la percepción tal vez sea mejor comprendida.

La tesis central de Kant al rebatir tanto el idealismo problemático como el dogmático es que la mera conciencia, determinada por lo empírico de mi propia existencia, prueba la existencia de objetos en el espacio exterior a mí. Kant ofrece algunas evidencias para probar que la experiencia interior en general es posible sólo a través de la experiencia exterior en general. Afirma que si esta o aquella supuesta experiencia es puramente imaginaria o no, debe demostrarse desde su determinación especial y por medio de su congruencia con los criterios de toda experiencia real.[10]

II.I. El idealismo problemático de Descartes

Kant declara que Descartes no tiene base para establecer que hay sólo una afirmación empírica que es cierta sin duda a saber que "Existo", ni Berkeley para afirmar que el espacio es algo en sí mismo imposible y, en consecuencia, para ver a todas las cosas en el espacio como meros entes imaginativos.[11]

Kant dice que si el espacio se interpreta como una propiedad que debe pertenecer a las cosas mismas, el idealismo dogmático de Berkeley es inevitable, porque en esa interpretación, el espacio y todo aquello a lo que éste sirve como condición, es una no-entidad. También afirma que su teoría del espacio y el tiempo expuesta en la *Estética Trascendental*, ya ha destruido las bases del idealismo dogmático.

La insuficiencia del idealismo problemático es, tal como lo señaló Kant, su incapacidad de probar, a través de la experiencia inmediata, cualquier existencia salvo la propia. Kant considera que la famosa reflexión de Descartes "Pienso, luego existo", es una especie de "experiencia interior" o la experiencia mediata de un "sentido interior", que es posible únicamente por conducto de nuestra experiencia exterior o sentido exterior. Su refutación del idealismo de Descartes se basa en su doctrina del tiempo, esencialmente en su argumento.

Kant dice que por ser determinado en el tiempo, soy consciente de mi propia existencia, y que toda determinación en tiempo presupone algo permanente en la percepción que no es algo en "mí". Su razón para afirmar esto es que mi existencia en el tiempo puede ser determinada sólo a través

[9] Kemp Smith, *Tr. Kant's Critique of Pure Reason*, pp.136-7.
[10] Kemp Smith, *Tr. Kant's Critique of Pure Reason*, pp.278-9.
[11] *Ibíd*, p.137.

de esto permanente, y que la percepción de esto permanente es posible sólo mediante una "cosa" fuera de "mí" y no por mera representación de una cosa fuera de mí. Aquí Kant hace una enfática distinción entre una "cosa" en sí misma y la representación de esta "cosa". Una representación de una cosa fuera de mí es sólo contenido o sentido-dato. Es posible que la representación de una "cosa" nos engañe, pues es de naturaleza subjetiva. Pero, por otra parte, la "cosa" fuera de mí es en sí misma independiente y objetiva; no puede haber por lo tanto ningún engaño. Sobre el punto mencionado, Kant no deja lugar a ser rebatido. Pero en sus afirmaciones de que toda determinación de tiempo presupone algo permanente en la percepción fuera de mí y que mi existencia en el tiempo sólo puede determinarse a través de esto "permanente", está muy expuesto a cuestionamientos. Primero, ¿hay algo "permanente" fuera de mí? ¿Cuál debería ser el criterio de "permanente", si es que vamos a determinar que hay algo así? En segundo lugar, ¿por qué presupone toda determinación de tiempo necesariamente algo permanente, antes que temporario? ¿Por qué "algo permanente" tiene por fuerza que estar en la percepción fuera de mí? ¿Puede ser algo "permanente" o temporario en la percepción dentro de mí? Si consideramos que el "yo", tal como se lo usa en "yo soy o yo existo", no es "algo" "permanente", ¿es lógicamente apropiado aplicar los *standards* de algo permanente a algo temporario? Es evidente que en la respuesta no podemos comprometernos sin arriesgar alguna equivocación.

Más aun, toda determinación de tiempo, en la terminología propia de Kant, no presupone necesariamente algo permanente en la percepción. De hecho, en este universo físico no hay nada "permanente" en nuestra percepción. La física moderna nos demuestra que todo es más o menos, o tarde o temprano, bajo constantes cambios, por dentro y por fuera. La noción de Kant de permanente, es obviamente su creación mental y no su inferencia física; se aparta, de tal modo, de su propia regla de los juicios de experiencia.

Al final del razonamiento lógico con que refuta a Descartes, Kant afirma que, en consecuencia, la determinación de mi existencia en el tiempo, sólo es positiva a través de la existencia de las cosas reales que percibo fuera de mí.[12] Si esto es decir que las cosas que percibimos son las cosas que existen (fuera de mí) y si la "existencia" se considera como el criterio crucial de toda determinación en el tiempo; y si no negamos que el "yo" también puede ser considerado una cosa en el universo, ¿por qué la existencia de las cosas fuera de mí es necesaria y suficiente para determinar la existencia del "yo"? Por otra parte, si negamos que "yo" constituye una de las cosas del universo, o si dudamos o negamos por completo la seguridad de su existencia, entonces ¿es posible que el "yo" gane existencia, filosófica o

[12] Kant, *Ibíd*, p.138.

física, a través de la existencia de las cosas fuera del "yo"?

Por ello puede pensarse que es completamente seguro asumir que "yo" o "nosotros" existen tanto como las cosas fuera de "yo" o "nosotros", en tanto que "yo" o "nosotros" poseen la habilidad de percibir cosas fuera de ellos mismos.

Si admitimos que "yo" tiene la habilidad o capacidad de percibir cosas fuera del "yo", entonces qué derecho tenemos de negar que el "yo" puede también percibir al "yo" mismo. En realidad, todos nos percibimos a nosotros mismos en un momento u otro. No resulta entonces contradictorio o inválido afirmar que el "yo" percibe al "yo" mismo. El "yo" está calificado, en su condición de ser humano vívido e inteligente, para percibirse a sí mismo como cualesquiera otras "cosas" en el universo. Con seguridad los psicólogos modernos darán testimonio de esto.

De esta manera, la afirmación de Kant de que la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible a través de la existencia de las cosas reales que recibo fuera de mí, no es necesariamente lógica.

Si sostenemos que empleamos la percepción del "yo" de otras cosas exteriores como un rasgo simbólico para la determinación en el tiempo de su existencia, ¿por qué deberíamos negar el derecho del "yo" de percibirse a sí mismo? En primer lugar, es enteramente in-inteligente tratar de expresar "la determinación de mi existencia". Si el "yo" está vivo y existe, ésta o cualquier otro tipo de determinación no harían al "yo" más significativo. Por otra parte, si el "yo" no existe en el momento de la determinación, a través o no de la existencia de las cosas reales, todo el razonamiento sería más ridículo.

Algunos comentaristas de la filosofía de Kant están satisfechos con el análisis de Vaihinger. El señala que el yo que observamos empíricamente es apariencia tanto como los objetos físicos, y que en consecuencia a estos deben considerarse independientes de él. Por lo tanto, los objetos físicos son "cosas fuera de nosotros", en relación con nuestro yo mismo determinado en el tiempo. Vaihinger también destaca que el realismo de la refutación de la segunda edición, es en realidad una consecuencia necesaria para la filosofía de Kant, pues el yo mismo del fenómeno, al ser sólo una apariencia entre otras, no crea el mundo de los fenómenos entero.[13]

El segundo análisis de Vaihinger es el "yo" como una de las "cosas" del universo, existente en el tiempo, lo que equivale con precisión a lo precedentemente señalado. Pero Vaihinger pasa por alto que nosotros, como seres humanos, inteligentes y vívidos, podemos también "pensar" racionalmente, además de "observar" empíricamente. Si ignoramos cualquiera de estas dos maravillosas capacidades del hombre, no veremos todo el verdadero panorama. Descartes está parcialmente en lo cierto cuando dice

[13] A.C.Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, p.178-9.

que pienso, luego existo. El atrapa el lado racional y desecha el lado empírico del ser humano. El esfuerzo de Kant para sostener el aspecto empírico, tendría más mérito si no tratara de descartar el lado racional sostenido por Descartes.

II.II - El idealismo dogmático de Berkeley

En cuanto a la refutación de Kant del idealismo dogmático de Berkeley, entendemos que no está acertado al interpretarlo como una negación de la existencia de los objetos físicos alineándonos por lo tanto con Ewing.[14]

En realidad, el pensador irlandés, con quien comenzó el movimiento del idealismo en la filosofía moderna, no negaba la existencia del objeto físico. Sólo insistía en que las cosas no pensantes no pueden existir de otra manera que no sea en una mente, pensante, que las percibe; lo perceptible es la esencia de las cosas no pensantes u objetos físicos. Su *esse es percipi*. La proposición de Berkeley es que todos aquellos cuerpos que componen el marco del mundo no tienen sustancia sin una mente. Esto es decir que "su ser debe ser percibido o conocido". Además afirmaba que en tanto los objetos físicos o las cosas no pensantes no son de hecho percibidas por mí, o no existen en mi mente, o en la de otro espíritu creado, deben ya sea carecer completamente de existencia o subsistir en la mente de algún Espíritu Exterior.[15]

Hay quienes atribuyen esta interpretación errónea de Kant a dos factores. Por una parte la impetuosidad de Kant para refutar la acusación que se le hacía de idealista y de ser más Berkeley que Berkeley y, por la otra, su incapacidad de comprender a Berkeley debido al desconocimiento del idioma inglés.[16] Pero lo que más interesa es la propia idea de Kant sobre la percepción, reflejada en su impugnación de la filosofía de Berkeley.

Puede considerarse que la verdadera intención de Kant en este rebatimiento, es acentuar y justificar la creencia en la existencia de los objetos físicos según son determinados en el espacio y en el tiempo; y, al hacerlo, eventualmente deshacerse de la teoría representativa de la percepción.[17]

Kant sostiene en su primera edición que debo percibir los objetos físicos inmediatamente, dado que son sólo mis representaciones; en la segunda edición postula que los objetos físicos están presupuestos por la conciencia de mis propios estados, aunque son representaciones mías. Los objetos deben ser, entonces, percibidos de manera inmediata. Así, según el punto de vista trascendental, sería eliminada cualquier posible duda teorética

[14] A.C.Ewing, *Ibíd*, p.182.
[15] Berkeley, "Un Tratado sobre el principio del Conocimiento Humano", pp.1-6.
[16] A.C.Ewing, *Ibíd*, p.182.
[17] A.C.Ewing, *Ibíd*, p.183.

acerca de la existencia de los objetos físicos.

La asunción de Kant es que si los objetos físicos son percibidos de inmediato, también son conocidos de inmediato o viceversa. Pero aquí el pensador sostiene un punto de vista dualista acerca de los objetos físicos. Las cosas que percibimos de inmediato y las cosas en sí mismas no son lo mismo y no son necesariamente idénticas.

III - Funciones de tiempo y espacio

Kant ha afirmado que nuestra conciencia sensitiva implica tanto "tiempo" como "espacio"; en otras palabras, nuestro proceso consciente de traducir una impresión orgánica a nuestra conciencia, siempre tiene la correlación de su contenido en el tiempo y el espacio. Considera que el espacio y el tiempo son los caracteres formados de nuestra percepción sensible: todo nuestro conocimiento está atado a las condiciones de espacio y tiempo. Pero el tiempo y el espacio no tienen existencia propia. Sostiene que el tiempo no puede ser percibido exteriormente por la intuición, ni puede intuirse el espacio como algo dentro de nosotros.

III.I - Tiempo

En su *Antinomia de la Razón Pura*, afirma que el tiempo es sólo una condición de las apariencias, no de las cosas en sí mismas.[18] En la *Estética* dice que el tiempo no es un concepto empírico, porque el tiempo no es algo o concepto derivado de ninguna experiencia; pero la apariencia lo es. Inicialmente se ha señalado que Kant define apariencia como el objeto indeterminado de una institución empírica, o percepción. Entonces, de acuerdo con su definición, una percepción empírica es aquella a través de la cual se está en relación inmediata con los objetos físicos.

La función de tiempo presupone tanto coexistencia como sucesión. Kant afirma que podemos representarnos ante nosotros mismos una cantidad de cosas tal como existen a un tiempo, en forma simultánea o en coexistencia, o en tiempos diferentes, o en forma sucesiva, sólo en la presuposición del tiempo. Esto lleva a Kant a decir que el tiempo es una representación necesaria que subyace a todas las percepciones o intuiciones. Considera que el tiempo es la condición universal de posibilidad de todas las apariencias, que pueden desvanecerse todas a la vez, mientras que el tiempo quedaría. Por esta razón, Kant dice que podemos imaginar muy bien al tiempo como "vacío" de apariencias.[19]

Kant adjudica al tiempo necesidad *a priori*. Describe el carácter esencial del tiempo, diciendo que éste tiene una sola dimensión que es la sucesión: los tiempos distintos, a diferencia de los espacios distintos, que son simul-

[18] Kemp Smith, *Tr. Kant's Critique of Pure Reason*, A 539 - B 567.
[19] Kemp Smith, *Ibíd*, A 31.

táneos pero no sucesivos, no son simultáneos sino sucesivos. Estos son los llamados principios apodícticos relativos a las relaciones del tiempo. Estos principios están basados en la necesidad *a priori*, por lo tanto no pueden ser derivados de la experiencia. Kant considera que las experiencias no poseen estricta universalidad y certeza apodíctica. Dice "deberíamos poder decir sólo que la experiencia común nos enseña que esto es así, no que debe ser así". Pero sostiene por otra parte, que las experiencias deben estar reguladas por aquellos principios bajo los cuales solamente son posibles las experiencias.[20]

En su *Estética*, Kant reitera su concepto de sujeción de la apariencia, al afirmar que el tiempo es la condición formal *a priori* de absolutamente todas las apariencias. También plantea aquí que el tiempo es la forma del sentido interior, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior; así añade que el tiempo es la condición inmediata de la apariencia interior o de nuestra alma, y por lo tanto la condición mediata de las apariencias externas.[21] Puesto que el tiempo es la condición mediata y *a priori* de las apariencias externas, el tiempo precede, en consecuencia, a los objetos. El tiempo puede ser conocido y percibido *a priori* por la intuición por medio de una proposición sintética: que los tiempos diferentes no pueden ser simultáneos. Esta proposición sintética está contenida inmediatamente en la percepción o intuición y representación del tiempo.[22]

Puesto que Kant considera al tiempo como una forma de nuestro sentido interior y la condición inmediata de nuestras apariencias internas, expresa que el tiempo es, en consecuencia, una condición puramente subjetiva de nuestra intuición humana o percepción. El tiempo no tendrá significado si está separado del sujeto. Explica de esta manera que el tiempo tiene realidad empírica, pero no la realidad absoluta. La realidad empírica del tiempo es su validez objetiva respecto de todos los objetos que está permitido que se den a nuestros sentidos. Sostiene que no se nos puede dar en la experiencia ningún objeto que no sea conforme a la condición del tiempo, porque ésta no pertenece absolutamente a las cosas, como su condición de propiedad; en consecuencia, el tiempo no puede ser independiente de cualquier referencia a la forma de nuestra percepción sensible. Si, según el punto de vista de Kant, lo abstraemos de las condiciones subjetivas de la percepción, sensible, el tiempo no es nada y no puede ser adscripto a las cosas u objetos en sí mismos, ya sea en la forma de subsistencia o inherencia.

En la *Estética*, el tiempo tal como lo trata Kant, no pertenece por propio derecho al mundo, sino a una manera de interpretar el mundo. Aquí sostie-

[20] Kemp Smith, *Ibíd*, A 31 - B 47.
[21] Kemp Smith, *Ibíd*, B 50-51, A 34.
[22] Kemp Smith, *Ibíd*, A 32-33.

ne una posición ligeramente diferente respecto del tiempo en la *Analítica*. En ésta afirma que los esquemas no son más que determinaciones *a priori* del tiempo según ciertas reglas y que estas reglas están relacionadas en el orden de las categorías a una serie de tiempo, es decir, al contenido del tiempo, al orden del tiempo y al espectro del tiempo respecto de todos los objetos posibles.

Asegura que el esquema de la modalidad y sus categorías son el tiempo mismo como correlación de la determinación de si un objeto pertenece o no, y cómo, al tiempo; el esquema de la magnitud es la síntesis o generación del tiempo mismo en la aprehensión sucesiva de un objeto; el esquema de la cualidad es la síntesis de la sensación o percepción con la representación del tiempo y es por lo tanto el contenido del tiempo; y el esquema de la relación es la conexión de percepciones, unos con otros, en todo tiempo, según una regla de determinación del tiempo.[23]

En la *Analítica*, Kant da al tiempo el lugar apropiado en el mundo, en sus propios derechos y en nuestras mentes. Es obvio que parece estar sosteniendo dos entidades de tiempo distintas. En la *Analítica*, el tiempo caracterizado por él es el tiempo del presente vivo y el tiempo de verdadera transformación; es no sólo dimensional, sino también modal; es el tiempo que corta a través de las categorías de modalidad, tornando la posibilidad en una realidad coherente y masiva, o reduciendo la posibilidad a una entidad práctica negándole toda forma.[24]

En cambio el tiempo en la *Estética*, tal como lo trata Kant, es meramente la forma de la intuición como experiencia inicial, considerada como trasfondo dimensional, contra el cual se ordena el contenido de la experiencia; es el tiempo del pasado y el tiempo del futuro determinado o, mejor aun, el tiempo de la historia y el tiempo de la predicción, en regulación cronológica.[25]

Los objetos en la *Estética* son considerados como entidades ya hechas, dadas y temporales; la percepción es tratada como mera aceptación inactiva. En la *Analítica* sostiene una posición ligeramente diferente respecto del ya formado concepto de cambio. Aquí nos dice que los datos de la percepción deben ser sintetizados, antes de que podamos reconocer hechos sucesivos a través de ellos.

Kant olvida, sin embargo, que podemos realmente ver mientras los hechos se lanzan a una existencia concreta. Esto se debe a la razón de que pasa por alto, en su doctrina de las tres síntesis, la importancia de tales elementos, la espera y el propósito, la conciencia no contemplativa de la posibilidad.[26]

---

[23] (W) Kemp Smith, *Ibíd*, A 145, B 185.
[24] (X) N.P.Stalknecht, *Tiempo y posibilidades en Kant*, pp.92-93.
[25] (Y) *Ibíd*, p.92.
[26] (Z) *Ibíd*, p.92.

III.II - Espacio

Como el tiempo, el espacio no es, según la interpretación de Kant, un concepto empírico que se ha originado en la experiencia exterior; pero la experiencia exterior es en sí misma posible sólo a través de la representación de espacio que debe presuponerse, porque tal representación no puede obtenerse de manera empírica de las relaciones de la apariencia externa. El espacio es más bien una representación necesaria *a priori* que subyace a todas nuestras percepciones exteriores.

Kant expresa que podemos muy bien pensar al espacio como vacío de objeto, pero nunca podemos representarnos la ausencia de espacio; y que el espacio debe ser considerado como la condición de posibilidad de las apariencias; que es una intuición pura y *a priori*, pero no el concepto general de las relaciones de las cosas y que el espacio se representa como una magnitud infinita dada; no representa ninguna propiedad de las cosas en sí mismas, ni las representa en sus relaciones de unas con otras; es la forma de todas las apariencias del sentido exterior y es la condición subjetiva de la sensibilidad en la cual los objetos pueden ser percibidos como exteriores a nosotros. Afirma, también, que el espacio comprende a todas las cosas que se nos aparecen como externas o fenómenos, pero no a las cosas-en-sí-mismas o sus nóumenos. Expresa que la proposición de que todas las cosas existen simultáneamente en el espacio es válida, sólo bajo la limitación de que estas cosas son vistas como objetos o datos-sentidos de nuestra percepción sensible. Considera la validez objetiva del espacio como su "realidad", la realidad empírica.[27]

La noción de Kant del espacio como la forma *a priori* válida sólo para los objetos sensibles, posee las dificultades señaladas en Newton y Leibniz. La física newtoniana afirma que el espacio en particular es algo real en que las cosas existen, pero que no es nada por sí mismo, aunque debe concebírselo como infinito, autosubsistente y eterno. Leibniz y Wolff rechazan la visión newtoniana como una autocontradicción y sostienen que el espacio y el tiempo son las relaciones de las apariencias abstraídas de la experiencia, confusamente aprehendidas. Esta última posición niega la validez de la matemática de las cosas reales en el espacio.[28]

La segunda objeción a la teoría kantiana del espacio es que si el espacio es la forma *a priori* intuida sólo de las apariencias pero no de las cosas en sí mismas, las cosas físicas reales u objetos, son degradadas a simples ficciones, por una parte, y por la otra que Kant está confundiendo y no considera la distinción entre realidad y mera ilusión.

La tercera dificultad que presenta su pensamiento al respecto en la *Estética*, es que su concepto de espacio como intuición *a priori* se sustenta en

[27] Smith, *Kant's Critique of Pure Reason*, Sec. 1, pp.43-47.
[28] T.D.Eldon, *Ibíd*, pp.117-18.

su asunción con respecto a la geometría, basada en el estricto método sintético, pero no probando que su espacio es de carácter euclidiano.[29]

La última crítica, como lo expresa Kemp Smith, se refiere a que la definición de que "una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos" no puede ser probada por ningún mero llamado a la intuición pura, por cuanto el espacio no está contenido en datos simples e indivisibles, ya que requiere todo el cuerpo de la ciencia de la geometría para su determinación precisa.[30]

El hecho de que Kant no garantizara la validez de la geometría y la física, no cambia el razonamiento de la *Deducción Trascendental*; pero estas asunciones que son básicas para la primera *Crítica* en su totalidad y afectan, sí, la interpretación del autor en cuanto a los resultados de su argumento central, han sido omitidas por completo en la *Deducción Trascendental*.[31]

IV - Teoría de la causalidad

La teoría de la causalidad de Kant está esencialmente contenida en la segunda Analogía de la *Analítica Trascendental*. Su tesis central en la primera edición, es que todo lo que ocurre o comienza a ser, presupone algo a lo cual sigue de acuerdo con una regla. En la segunda edición está puesto en palabras diferentes. Dice: "Todos los cambios o alteraciones tienen lugar de conformidad con la ley de conexión de causa y efecto".[32]

Aquí el filósofo intenta probar que la conciencia de la sucesión sostenida por Hume, según quien nunca podemos ser conscientes de nada más que de una nueva sucesión, sólo es posible a través de la conciencia de una necesidad que determina el orden de los hechos sucesivos.

Pero en ésta y otras partes de toda crítica, no hace ningún esfuerzo por explicar la naturaleza y la posibilidad de la conexión causal para demostrarnos cómo el hecho A como causa, puede producir el hecho B, como efecto. Nunca podemos razonar por qué el hecho B está necesariamente precedido por el hecho A, como su causa, por un mero análisis del hecho. La causa de cada caso en particular sólo puede descubrirse de forma empírica; nunca podemos estar absolutamente seguros de que un hecho dado, es en verdad la causa de otro hecho que le sigue.[33]

Podemos entonces inferir de todo esto que las leyes causales de Kant no son ni por completo empíricas, ni del todo *a priori*.

---

[29] S.M.Thompson, *The Doctrine of objetivity in Locke, Hume and Kant*, pp.79-80.
[30] Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p.41.
[31] S.M.Thompson, *Ibíd*, p.82.
[32] Kemp Smith, *Ibíd*, p.82.
[33] Kemp Smith, *Ibíd*, pp.355-391.

V - De las entidades inteligibles a la interpretación del Zen

La realidad y la apariencia no son lo mismo y aun menos idénticas, en lo que concierne a Kant. Sostiene que el entendimiento no puede trascender nunca aquellos límites de la sensibilidad dentro de los cuales sólo se nos pueden dar objetos. Lo que Kant quiere decir aquí con "objetos", es referido a las cosas no pensantes u objetos físicos. En esto su posición es la del realista empírico. En apariencia niega la posibilidad del entendimiento de las cosas inmateriales u objetos no físicos que están fuera de los límites de nuestra sensibilidad. Pero esto no es necesariamente así. La ciencia matemática, por ejemplo, nos ha probado que el entendimiento de las ideas puras es no sólo posible sino también fructífero, hasta el grado de involucrar a la física moderna. Kant no tiene base al afirmar que los conceptos puros del entendimiento nunca pueden admitir lo trascendental, sino que siempre son de uso empírico; y que los principios del entendimiento puro sólo pueden ser aplicables a objetos de los sentidos bajo las condiciones universales de una posible experiencia, mas nunca a las cosas en general sin tener en cuenta el modo en que podemos intuirlos.[34] Se puede entender que la fuente de la inconsistencia de Kant es una negativa a abandonar la idea del idealismo, por una parte, mientras que por la otra siempre desea asirse a las bases del realista empírico. No tiene mucho éxito en este esfuerzo, aunque pone mucho ahínco en lograrlo.

Kant considera que las apariencias son los objetos de una posible experiencia.[35] Esto lo lleva a decir que lo que no es apariencia no puede ser objeto de experiencia.

V.I - Los nóumenos

Las apariencias no son más que entidades sensibles o fenómenos. Son lo que intuimos por la sensibilidad; difieren de la naturaleza de las cosas u objetos, en sí mismas. La naturaleza de las cosas en sí mismas no es objeto de nuestros sentidos. Son lo que Kant llama las "entidades inteligibles o nóumenos".[36]

En lo que respecta a la cognoscibilidad, existen significados positivos y negativos del término "nóumeno". En el sentido negativo, Kant explica que por nóumeno quiere decir algo en tanto no es objeto de nuestra intuición sensible y, por ello, abstraído de nuestro modo de intuirlo; en el sentido positivo, nóumeno significa un objeto de una intuición no sensible. En tal entendimiento, Kant dice que presuponemos un modo especial de intuición: la intuición intelectual que no poseemos y de la cual no podemos siquiera comprender la posibilidad.[37]

---

[34] Kemp Smith, *Ibíd*, pp.150-52.
[35] Kemp Smith, *Ibíd*, p.150.
[36] *Ibíd*, p.306.
[37] *Ibíd*, p.307.

Antes de que cualquier comentarista lo acuse aquí de un error, Kant se pregunta si nuestros conceptos puros del entendimiento tienen significado, respecto de las llamadas entidades inteligibles, nóumenos, y por lo tanto sí pueden ser una manera de conocerlas. También admite las limitaciones de sus "categorías" sobre las cuales descansa todo su sistema epistemológico. Explica que las categorías no son, respecto de su origen, basadas en la sensibilidad, como las formas de la percepción, que son el espacio y el tiempo. Estas categorías no son más que formas del pensamiento. Contienen la facultad meramente lógica de unir *a priori*, en una conciencia, la multiplicidad recibida en la percepción o la intuición, es decir, la intuición sensible que es la única intuición o percepción que tenemos. Dice que las categorías tendrán poco significado separadas de nuestra única intuición sensible. Abre una ligera posibilidad en su mente, al afirmar que las categorías parecen permitir una aplicación que traspone todos los objetos de los sentidos. Pero no va más allá, no clarificando esta tenue insinuación.

Sus críticos lo acusan de sostener dos realidades: la realidad que se le aparece en la introspección, como un yo, y las otras realidades, además de la propia. Otros censuran erróneamente a Kant en su visión de las apariencias como algo en nuestra mente causado por algo fuera de ella; cometen a nuestro criterio una falacia dualista.

Lindsay dice que debemos pensar en una cosa-en-sí-misma y su apariencia, como la misma cosa en diferentes aspectos; lo primero, la cosa como es y lo segundo, la cosa como aparece. Pero Kant no piensa de esta manera, con lo que lo lleva a ser en realidad desarmado por sus propias armas, las categorías, en la manera en que define a ellas y a los nóumenos. Kant es, en opinión severa, una víctima de la célula conceptual de la mente contenida en sus lógicas trascendental y tradicional.

V.II - El concepto del Zen

El punto de vista según el que debemos pensar en una cosa-en-sí-misma y su apariencia como la misma cosa en dos aspectos diferentes, es el sostenido por los filósofos del Budismo Zen. Pero esta última visión no aceptaría la interpretación de que la cosa-en-sí-misma es la cosa como es, y la apariencia, la cosa como aparece ante nosotros.

Los pensadores del Budismo Zen afirman que la montaña es una montaña. Su verdadera naturaleza o realidad no puede comprenderse separada sino completa. Si intentamos dividir su carácter o naturaleza genuina en diferentes categorías y a partir de allí comprenderla por el entendimiento analítico de sus caracteres separados, lograremos una visión distorsionada de una montaña. Los doctos del Budismo Zen sostienen que el fenómeno o los fenómenos no deben separarse jamás de la realidad con su sustancia. La realidad es una y no puede dividirse. El entendimiento de la realidad no

puede ser, por lo tanto, algo separado en etapas o en períodos. No puede ser ni precipitado ni tardío. El entendimiento de la realidad debe estar iluminado; de otra manera, no es válido.

Kant expresa que necesitamos la intuición intelectual para comprender las "entidades inteligibles" o nóumenos de la cosa-en-sí-misma como opuesta a los fenómenos, o los modos intelectuales en que la cosa no pensante u objeto físico se aparece a nosotros. Pero sostiene que la intuición sensible o percepción es la única intuición posible que poseemos y que la intuición sensible sólo está capacitada con sus formas y categorías trascendentales, para percibir los objetos de la sensación, no la naturaleza de las cosas-en-sí-mismas.

Los filósofos del Budismo Zen, por el contrario, afirman que es posible comprender la verdadera naturaleza de las cosas sólo a través de *Chien-hsing*, término que significa "mirar dentro de la naturaleza". Esta expresión fue usada por primera vez en el pensamiento budista Zen por Hui-neng; al hacerlo, el maestro chino inauguró un movimiento iluminado en la historia de la filosofía budista.

¿Qué denota realmente *Chien-hsing*? ¿Cómo hace posible la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas como son? ¿Es *Chien-hsing* diferente de la percepción sensible de Kant? La percepción sensible o intuición sólo es válida para los objetos de la sensación; es por lo tanto una noción empírica del discurso filosófico. El *Chien-hsing* del pensador chino es la "intuición intelectual" nombrada por Kant. La comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas exteriores a nosotros es posible, de acuerdo con Hui-neng, sólo por medio del *Chien-hsing*. Literalmente, *Chien* significa en chino "mirar o ver dentro o a través de"; *hsing* quiere decir "naturaleza o verdadera cualidad o carácter".

La intuición sensible o percepción de Kant es más o menos sinónimo de un antiguo término chino, *K'an Ching*, que significa "mantener un ojo sobre la pureza". Suzuki D.T., el famoso filósofo budista japonés, comenta sobre el término *K'an Ching* y explica que "mantener un ojo sobre la pureza" no es más que una contemplación quietista de la propia naturaleza o ser, que es la práctica defendida por Shen-hsin, un filósofo opuesto perteneciente a la Escuela del Budismo Zen del Norte de China. Tanto Hui-neng, fundador de la Escuela del Budismo Zen del Sur de China, como Shen-hsin, fueron en el siglo VIII, en su país, discípulos del quinto patriarca del Budismo Zen.

Al comparar estos dos términos del Budismo Zen chino, Suzuki comenta que *K'an* y *Chien*, uno y otro, se relacionan con el sentido de la vista, con la particularidad de que *K'an*, basado en la mano y el ojo, significa mirar un objeto independiente del espectador; lo visto y el hecho de ver, son dos entidades separadas. *Chien*, por otra parte, compuesto de un ojo solo o dos piernas separadas, constituye el puro acto de ver. Cuando *Chien*

está unido a *Hsing*, es decir, naturaleza, esencia o mente, debe entenderse como ver la naturaleza última de las cosas y no simplemente observar. Suzuki dice que el ver no se refleja sobre un objeto, como si el que ve no tuviera nada que ver con él. Por el contrario, Suzuki explica que el ver une al que ve y al objeto visto, no sólo en una identificación de uno con el otro, sino en una conciencia de sí mismo, o "más bien de su operación". Afirma del mismo modo que ver es un hecho activo, que involucra la concepción dinámica del ser propio, de la mente.[38]

Si Kant hubiera poseído el conocimiento del Budismo Zen, su trascendentalismo hubiera sido muy posiblemente éste, por cuanto no habría ninguna incompatibilidad entre ambos pensamientos.

VI - Conclusión

El intento de Kant de señalar el concepto de realidad sobre el hecho de la objetividad es insatisfactorio. Primero, porque pasa por alto la distinción entre verdad y error; y en segundo lugar, porque el esfuerzo de Kant sugiere duda con respecto a la condición del sujeto. Afirma que el género al que pertenece el conocimiento bien puede ser una relación cognoscitiva entre dos entidades llamadas respectivamente sujeto y objeto; pero que su diferencia, por la cual se lo distingue del proceso psicológico de los animales, es la distinción de la verdad y el error. Kant ha dado el género sin la diferencia. La realidad, entonces, toma su significado, no del hecho desnudo de la objetividad en un vínculo, sino de la complicación que surge en el proceso de interpretación que llama "entendimiento", del que procede la capacidad de definir la verdad y el error. Pero si esto es así, no hay razón para adjudicar realidad al objeto antes que al sujeto; y de hecho parecería que a menos que el sujeto sea tan real como el objeto, la relación entre ellos sería imposible. Kant no tiene sustento para hacer de los objetos la prueba de realidad de los sujetos, ya que la única base para dudar de la subjetividad es su posibilidad de incurrir en el error de una situación cognoscitiva.[39]

A pesar de todas las acusaciones contra el idealismo trascendental de Kant, todos los críticos estarán de acuerdo en que ha hecho una gran contribución a la filosofía en general y a la epistemología en particular, por su suplemento de la tradicionalmente pura noción ontológica de la realidad, para el cual los viejos términos sustancia y existencia han sido usados convencionalmente con las implicaciones empíricas. Además de este mérito, Kant también dejó los fundamentos para el análisis filosófico del método científico, que tanto filósofos como científicos encuentran hoy en día manifiestamente útiles para el mayor estudio y desarrollo de sus inquietudes

[38] Williams Barret, *The Zen Doctrine of No-Mind*, Cap.7.
[39] Robert Scodn, *Kant's concept o Reality*, pp.117-36.

académicas. Kant finalmente aportó una clarificación de enorme significado a lo que estaba sucediendo en la investigación del pensamiento de su tiempo. Exploró los límites de la verdadera naturaleza del llamado conocimiento humano, aunque al completo estilo alemán. Buda fue más lejos, descubriendo y transitando por un escape más allá de la razón pura de Kant. Desde luego, vio una belleza que inspira santo temor, la belleza del conocimiento, que acerca cuanto es posible al del mismo Dios.

ANEXO

I. Notas lexicográficas de uso kantiano

Para la apropiada interpretación conceptual de las referencias contenidas en la obra de Kant, se considera necesario incorporar una relación de los cinco términos que emplea frecuentemente.* De tal modo se podrá reafirmar el que acuerda, según el caso, a cada una de las mencionadas expresiones.

(a) Anschauung (intuición)

Toda cognición necesita de la intuición sensible, la exterior o interior. Sin intuición nuestros conceptos son vacíos, son pensamientos puramente formales, sin objeto. El pensamiento sólo suministra cognición teniendo al alcance de la mano material intuitivo, a pesar de que hay conceptos "puros" (categorías) que nacen en el intelecto independientemente de la intuición sensible. Sin conceptos, por otro lado, la intuición es "ciega", no pudiendo por sí sola conceder ninguna determinación y ninguna coherencia interior; solamente el material para una cognición está dado por ella para el pensamiento. Como la "cosa en sí" se sustrae a nuestra intuición, ésta, lo "suprasensorial", es incognoscible. De la intuición sensitiva debe distinguirse la intuición "pura" y de ambas, la intuición "intelectual". Nuestra razón no es capaz de intuir nada por sí; no es un intelecto intuitivo. Entre la intuición y el pensamiento puro intermedia el "esquema" trascendental. La unidad de la intuición se basa en una síntesis de la "aprehensión".

De las categorías de la razón no hay (para el ser humano) ninguna intuición; sólo "cognición simbólica". "Es que toda nuestra intuición está atada a un principio de la forma, bajo la cual algo sólo es visto intuitivamente de manera directa o como individual por la mente y no limitándose a poder ser pensado mediante lo discursivo por conceptos generales. Este principio formal de nuestra intuición (espacio y tiempo) es sin embargo la condición bajo la cual algo puede ser objeto de nuestros sentidos y como una

* Rudolf Eisler "Kants Schriften".

condición de la cognición sensible, por lo que no es un medio para una intuición intelectual. Además, toda la materia de nuestra cognición es suministrada solamente por los sentidos; la cosa mental, en sí, no puede ser captada por nociones que estén tomadas de los sentidos; por eso, el concepto de la razón como tal está vacío de todo lo dado de la intuición humana. Es que la intuición de nuestra mente es siempre pasiva y, por lo tanto, sólo posible en cuanto algo puede afectar nuestros sentidos. En cambio, la intuición divina, que representa el principio de los objetos y no su efecto, ya que es independiente, es el arquetipo y por lo tanto una intuición completamente espiritual (intelectual)". *Mund.sens.*Par.10 (V 2, 102).

Intuición es "la idea que puede ser dada por un objeto único". *CRP. tr. Est.* Par. 4,4 (I 87-Rc 104); "una representación tal como dependería directamente de la presencia del objeto". *Prol.* Par. 8 (III 34). "Lo que usted dice de su definición de la intuición, que es una representación determinada ininterrumpidamente con respecto a un múltiplo dado, no tendría sino que recordar ante esta manifestación lo siguiente: que la determinación ininterrumpida debe ser entendida aquí objetivamente y no como hallándose en el sujeto (porque es imposible que conozcamos todas las determinaciones de un objeto de una intuición empírica), ya que entonces la definición de todos modos no diría nada más que es la representación de lo dado individual". A J.S.Beck, 3 julio 1792.

"De qué modo y a través de qué medios pueda en cualquier caso referirse una cognición a objetos; sin embargo, aquel modo por el cual se aluda directamente a los tales, y al que todo pensar apunta como medio, es la intuición. Pero ésta sólo tiene lugar en cuanto nos es dado el objeto; esto, a su vez, al menos a nosotros los humanos, sólo nos es posible por el hecho de que el objeto aqueje de cierta manera las facultades afectivas". Por mediación de la sensitividad nos son dados objetos y ella solamente nos suministra intuiciones. Todo pensar, empero, "debe, ya sea directa o indirectamente, mediante ciertas señales, referirse en definitiva a intuiciones, por consiguiente para nosotros, a sensitividad, porque de otra manera no nos puede ser dado ningún objeto". Aquella intuición "que se refiere al objeto a través de sensación", es "empírica". La "forma pura de la sensitividad" es intuición "pura". *CRP.*tr.*Est.*Par. 1 (I 75 f. - Rc 92 f.).

Toda nuestra intuición "no es sino la idea de manifestación". Las cosas que contemplamos no son aquello "en sí" por lo que las tomamos. En realidad sólo reconocemos en ellas "nuestro modo de intuición" (es decir, de la sensitividad), por más claros que sean nuestros conceptos. *CRP.*tr.*Est.*Par 8 (I 95 f. - Rc 113). "Todas las intuiciones, como sensoriales, se basan en afecciones". "Todo lo que nos ha de ser dado como objeto nos debe ser dado en la intuición. Pero toda nuestra intuición sucede sólo por intermedio de los sentidos; la razón no contempla nada, sino solamente reflexiona". *Prol.*Par. 13 ANMERK II (III 43).

Leibniz sólo admitió "una diferenciación por conceptos y no quiso reconocer ninguna clase de noción específicamente diferenciada de ésta, o sea intuición, y ello a priori, que más bien creyó tener que descomponer en nada más que conceptos de la coexistencia o sucesión. *PMet.*2 Cap.1 Fasc. (V 3 109 f.). Si la intuición fuese "intelectual", nosotros comtemplaríamos las cosas como son en sí. Sin embargo, nuestra intuición es "solamente el modo cómo somos afectados por un objeto de por sí completamente desconocido para nosotros". *NCRP.*1 Cap. C (V. 3, 41). Intuición y concepto son los elementos de toda nuestra cognición, que sólo la suministran conjuntamente. "Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas". Nuestra razón por sí no puede contemplar nada, no es una razón intuitiva; la sensitividad no es capaz de pensar nada. *CRP.*tr.*Log.*Intr. I (I 106 f.). Sin que a un concepto le sea dado la correspondiente intuición, para nosotros no existe una realidad objetiva. La *Crítica* afirma "que sin dar a un concepto la correspondiente intuición, su realidad objetiva jamás se pone en claro". La cuestión era: si de aquello de lo cual no se puede dar una intuición correspondiente podemos esperar recibir una cognición. Esto fue negado por la *Crítica* en atención a lo que no puede ser un objeto de los sentidos, porque "para la realidad objetiva del concepto siempre necesitamos de una intuición, la nuestra, no obstante, aún en la dada en las matemáticas, es solamente sensual". *NCRP.*1 Cap. C (V 3, 32). La *Crítica* llega a la conclusión "que a ningún concepto le puede ser asegurada su realidad objetiva de otra manera, que en cuanto puede ser representado en una intuición correspondiente que para nosotros siempre es sensual". *NCRP.*Intr.(V 3,5)."La representación inmediata de cada cual es la intuición". "Mediante la intuición que es conforme a un concepto, el objeto es dado; sin ella, éste es simplemente pensado. Mediante esta mera intuición sin concepto el objeto, si bien es dado, no es pensado; mediante el concepto sin correspondiente intuición, es pensado, pero no dado; en ambos casos por consiguiente no es conocido". *PMet.*Suplem. I 2 Cap. (V3, 156 f.). Todas las intuiciones que se subordinan a conceptos aprióricos son esquemas o símbolos. Sin "esquemas", mediante los cuales las categorías son aplicadas a las intuiciones, estas categorías son puramente formales, no ofreciendo una cognición objetiva.

Intuición formal. Véase Intuición Pura y Formas de Intuición.

Intuición interior. Tal como el espacio es la forma pura de la intuición exterior, así el tiempo es la forma pura de la intuición interior o de la "intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior". *CRP.*tr.*Est.*Par. 6b (I 89 - Rc. 106). Y correspondientemente: tal como la Cosa para la intuición exterior, también para la intuición interior nuestro Yo "sólo es dado como fenómeno, pero no por lo que es en sí mismo". El Yo en la

frase: Yo soy, es —abstrayendo de su significado como sujeto de la conciencia— "objeto de la intuición interior (en el tiempo)". *Prol.*Par. 49 (III 1904).

Como intuición interior, perteneciente a la imaginación, designa Kant la "idea estética". Como tal "ningún concepto puede serle totalmente adecuado. *CJ.* Par. 49 (II 168).

Intuición intelectual. Nuestra intuición es sensorial, pasiva, no es una intuición intelectual, producida directamente por el intelecto. El objeto de una intuición intelectual es como tal un nóumeno.

La intuición de nuestro espíritu es "siempre pasiva y por ello sólo es posible en cuanto algo puede afectar nuestros sentidos. En cambio la intuición divina, que representa el principio de los objetos, no su efecto, siendo independiente, es el arquetipo y por lo tanto una intuición completamente espiritual (intelectual)". *Mund.sens.*Par. 10 (V 2, 102).

De una intuición "no sensual", "intelectual", cuyos objetos son nóumenos en el sentido positivo, no tenemos un concepto positivo, no podemos comprenderlos. Una razón que reconoce las cosas "intuitivamente en una intuición no sensual" (no "discursivamente" por medio de categorías) es para nosotros puramente problemático. *CRP.*tr.*Anal.*2 B. 3 H. (I 280 f, - Rc. 343 f.). "Podríamos sin embargo imaginar una forma de representación directa de un objeto, que intuye los objetos no conforme a condiciones sensoriales, o sea por medio de la razón. De una tal forma no tenemos un concepto consistente; pero es necesario concebirla para no someter a todos los seres que tienen capacidad de cognición a nuestra forma de intuición. Porque puede ser que a otros seres cósmicos les sea permitido contemplar bajo otra figura los mismos objetos; también puede ser que esta forma sea en todos los seres mundiales y ello necesariamente, la misma, pero entonces no comprendemos esta necesidad, tan poco como la posibilidad de una razón suprema que en su cognición esté libre de toda sensitividad y al mismo tiempo de la necesidad de saber, mediante conceptos, conociendo perfectamente los objetos en la mera intuición (intelectual)". *PMet.* 1 Sec. (V 3, 92).

Una filosofía que se basa en una supuesta intuición intelectual, que no trabaja con conceptos y métodos de la razón, se tiene a sí misma por "distinguida". "La razón discursiva debe emplear mucho trabajo para la descomposición y nuevamente la composición de sus conceptos según principios y ascender dificultosamente muchos escalones para hacer progresos en la cognición, mientras que una intuición intelectual captaría y representaría el objeto directamente y de una vez. El que por consiguiente se cree en posesión de la última, mirará con desprecio a la primera; e inversamente la comodidad de un tal uso de la razón es una fuerte tentación de aceptar audazmente tal capacidad de intuición, como asimismo de recomendar

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA BIBLIOTECA KASYAPA

calurosamente una filosofía basada en ella. Una filosofía que no trabaja se cree por eso mismo distinguida". *Td.* (V 4, 3 f.). "La realidad de la libertad no la podemos concluir de la experiencia. Pero tenemos sin embargo sólo un concepto de ella por nuestra intuición intelectual interior (no del sentido interior) de nuestra actividad, que puede ser movida por motivos intelectuales". N. 433/6.

Intuición pura. Intuición pura es la intuición libre de sensación, que sólo contiene la forma de la sensitividad (véase Formas de Intuición). La intuición pura brota de la legalidad de la conciencia intuitiva misma; ella es necesaria de un modo general, primigenia, *a priori*, una condición de la intuición empírica, para cuyo objeto por consiguiente también valen todas las determinaciones de la intuición pura (las propiedades espaciales temporales, las leyes matemáticas). La intuición pura empero no se dirige a cosas en sí, sino a la forma de nuestra percepción de las cosas; a la forma de la manifestación. "Todas las cosas que se ofrecen a nuestros sentidos como objetos son fenómenos; pero lo que, sin tocar los sentidos, contiene solamente la forma especial de la sensualidad, pertenece a la intuición pura (es decir, vacía de sensaciones, pero no por ello intelectual)". "La intuición pura (humana), sin embargo, no es un concepto general o lógico bajo el cual, sino uno especial, en el cual, cualquiera y todo lo sensual es pensado; por eso contiene los conceptos del espacio y del tiempo". Las "intuiciones primigenias" (espacio, tiempo; agregado a ello el número, como concepto de la razón realizado por medio de ambos) son los objetos de la matemática pura como geometría y mecánica pura, respecto de la aritmética. "Hay por lo tanto una ciencia de los objetos de los sentidos, a pesar de que en ella, como son manifestaciones, no tiene lugar un uso real de la razón, sino solamente uno lógico". *Mund.Sens.*Par. 12 (V 2, 103).

La intuición pura no es un concepto (general, discursivo; en todo caso un particular concepto individual). Ella precede a los objetos de la percepción. ¿Cómo es ello posible? Sólo así porque tiene su lugar "únicamente en el sujeto, como estado formal del mismo de ser afectado por objetos". *CRP.*tr.*Est.*Par. 3 (I 81 f. - Rc. 98 f.).

"¿Cómo es posible intuir algo *a priori*? La intuición es una representación tal como dependería directamente de la presencia del objeto. De ahí que parezca imposible intuir originariamente *a priori*, porque la intuición debería entonces tener lugar sin un objeto presente, antes o ahora sobre el cual se referiría, y por lo tanto no podría ser intuición". "Si nuestra intuición debería ser de naturaleza tal que representase cosas tal como son en sí mismas, no tendría lugar ninguna intuición *a priori*, sino que sería siempre empírica. Porque lo que está contenido en el objeto en sí mismo solamente lo puedo saber si lo tengo presente y me es dado. Naturalmente es entonces también incomprensible cómo la contemplación de una cosa presente

me daría a conocer ésta como es en sí misma, ya que sus cualidades no pueden trasladarse a mi capacidad de representación o a mi imaginación". "Por lo tanto es sólo posible de una única manera, que mi intuición preceda a la realidad del objeto y tenga lugar como cognición *a priori*, a saber, cuando no contiene sino la forma de la sensualidad, que en mi sujeto precede a todas las impresiones reales por las que soy afectado por objetos. Porque qué objetos de los sentidos pueden ser contemplados únicamente conforme a esta forma de la sensualidad, lo puedo saber *a priori*. De ello resulta: que tesis que se refieren solamente a esta forma de la intuición sensual, de objetos de los sentidos, serán posibles y valederos; igualmente a la inversa, que intuiciones que *a priori* son posibles, nunca pueden referirse a otras cosas que a objetos de nuestros sentidos". "Por consiguiente, es únicamente la forma de la intuición sensual merced a la cual podemos contemplar objetos *a priori*, por la cual empero también sólo conocemos los objetos como pueden presentarse a nosotros (a nuestros sentidos) y no como pueden ser en sí; y esta premisa es absolutamente necesaria cuando se admiten proposiciones sintéticas *a priori* como posibles o, en el caso de que se las encuentre realmente, se comprenda su posibilidad y sea determinada de antemano". Espacio y tiempo son estas intuiciones puras que subyacen *a priori* a las empíricas y prueban por ello que son "meras formas de nuestra sensualidad" "que deben preceder a toda intuición empírica, vale decir a la percepción de objetos reales, y conforme a las cuales objetos pueden ser reconocidos *a priori*, pero por cierto sólo tal como se nos aparecen". Espacio y tiempo "no son cosas en sí mismas, sino meras determinaciones anexadas a su relación con la sensualidad". *Prol.* Par. 11 (III 37).

La "ampliación de mi cognición a través de experiencia reside en la intuición (sensual) empírica". "Ahora entiendo fácilmente que si ha de tener lugar una ampliación de la cognición sobre mi concepto *a priori*, será necesaria, como allá una intuición empírica, así para este último fin una intuición *a priori*; sólo que me encuentro en apuro dónde la hallaré y cómo he de explicarme la posibilidad de la misma. Ahora la crítica me indica dejar todo lo empírico o realmente afectivo en el espacio y el tiempo, por lo tanto aniquilar todas las cosas en cuanto a su representación empírica, y así hallo que espacio y tiempo, así como seres individuales, quedan, de los cuales la intuición precede ante todos los conceptos de ellos y de las cosas en ellos. Con la naturaleza de estas maneras de representación, jamás las deberé pensar de otro modo que de meras formas subjetivas (pero positivas) de mi sensualidad (no meramente como falta de claridad de las representaciones por la misma), no como formas de las cosas en sí mismas; por consiguiente sólo los objetos de toda intuición sensual y por tanto meras representaciones". *NCRP*. 2 Cap. (V 3, 65 f.).

Si "ha de haber cogniciones sintéticas *a priori*, debe haber también in-

tuiciones así como conceptos *a priori*". "Una intuición que ha de ser posible *a priori* puede referirse solamente a la forma bajo la cual el objeto es contemplado; porque esto significa imaginarse algo *a priori*: antes de la percepción, esto es la conciencia empírica e independientemente de ella hacerse una idea de ella. Lo empírico empero en la percepción, el sentimiento o la impresión es la materia de la intuición, en la cual por lo tanto la intuición no sería una representación *a priori*. Pues bien, una tal que sólo se refiere a la forma se llama una intuición que, si ha de ser posible, debe ser independiente de la experiencia". "Empero no es la forma del objeto como está constituido en sí, sino la del sujeto, o sea del sentido, de qué índole de representación es capaz, lo que hace posible la intuición *a priori*". De acuerdo con ello "se puede muy bien entender la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* por parte de la intuición". "Porque se puede saber *a priori* cómo y bajo qué forma serán contemplados los objetos de los sentidos, a saber así como lo trae aparejado la forma subjetiva de la sensualidad, es decir, de la receptividad del sujeto, para la intuición de aquellos objetos, y, para hablar con toda propiedad, en realidad no habría que decir para nosotros la forma del objeto está representada en la intuición pura, sino que es sólo condición formal y subjetiva de la sensualidad bajo la cual contemplamos *a priori* objetos dados". La *Crítica de la Razón Pura* demuestra en las nociones de espacio y tiempo "que son tales intuiciones puras como las hemos exigido justamente, para que subyazgan a la base *a priori* de toda nuestra cognición de las cosas". *PMet.* 1 Sec. (V 3, 91 f.).

Platón ya tenía de una manera velada en mente la pregunta: ¿Cómo son posibles tesis sintéticas *a priori*? "Si entonces hubiera podido adivinar lo que recién por primera vez fue hallado: que efectivamente hay intuiciones *a priori*, pero no de la razón humana, sino sensuales (bajo el nombre de espacio y tiempo), de que de ahí todos los objetos de los sentidos valen para nosotros meramente como fenómenos, y hasta sus formas, que podemos determinar en las matemáticas *a priori*, no son las de las coas en sí, sino formas (subjetivas) de nuestra sensualidad, que por lo tanto valen para todos los objetos de experiencia posible, pero ni un paso más; entonces no hubiera buscado la intuición pura (que él necesitaba para hacerse comprensible la cognición sintética *a priori*) en la razón divina y sus arquetipos de todos los seres como objetos autónomos, prendiendo así la antorcha de la exaltación". *Td.* 1bt. (V 4,6) C. *Apriori*, Categoría.

Formas de la intuición. (Formas de la sensualidad). La "forma de la intuición es aquello dentro de lo cual se ordenan sensaciones, no es ella misma sensación, sino intuición "pura", modo y manera de la conexión, ordenamiento de lo dado. No es un producto de la sensación o de la experiencia, no proviene de afuera, sino que se genera en el sujeto de cognición mismo en ocasión de la percepción sensorial. La intuición precede a la

experiencia, es *a priori*, es decir, ella es independiente de la experiencia, condiciona más bien esta misma, sin ser tal vez innata. Ella pertenece a la sensualidad, pero recibe recién por la razón su determinación objetiva. A pesar de ser "subjetiva" en cuanto radica en el sujeto reconociente, tiene validez para los objetos como objetos de experiencia, como "fenómenos"; ella es por lo tanto "ideal" y simultáneamente de "realidad empírica", ya que todo lo objetivo es sólo concebible en la forma de la intuición. La "cosa en sí" no es ella misma espacial-temporal; solamente en la relación al sujeto de cognición se presenta a la experiencia como espacial-temporal pero de un modo general y necesario. La "subjetividad" de la intuición explica la posibilidad de las tesis aprióricas de las matemáticas. El espacio es la forma del sentido exterior, el tiempo la del sentido interior e indirectamente de la sensualidad en general. Si estas formas de la intuición nos pertenecen solamente a nosotros o a todos los otros sujetos, no es dable decir. Una intuición "intelectual" estaría libre de las condiciones de nuestra intuición, como también lo es la "cosa en sí". Ha de mostrarse que espacio y tiempo "no son ideas surgidas de la razón y objetivas de cualquier relación, sino fenómenos, y que si bien señalan hacia un principio común de una relación general, sin embargo no lo explican". *Mund.Sens.*Par.2 II (V 2, 94). "Un principio de la forma del mundo de los sentidos es aquél que contiene el fundamento de la conexión general de todas las cosas en cuanto son manifestaciones. La forma del mundo de la razón reconoce un principio objetivo, es decir una causa, según la cual existe una vinculación de las cosas en sí. En cambio el mundo reconoce, en cuanto se lo contempla como fenómeno, es decir en relación con la sensualidad del espíritu humano, sólo un principio subjetivo de la forma, es decir una ley espiritual determinada en virtud de la cual todo lo que puede ser objeto de los sentidos (por la naturaleza de los mismos), necesariamente parece pertenecer al mismo todo. Por consiguiente, de cualquier índole que pueda ser el principio de la forma del mundo sensorial, no abarca sino lo real, en cuanto se lo considera que afecta los sentidos, por lo tanto, ni las sustancias incorpóreas, que como tales ya están totalmente excluidas de los sentidos exteriores, ni la causa del mundo, que no puede ser un objeto de los sentidos, ya que por ella el espíritu recién existe y actúa en cualquier sentido. Estos principios formales del mundo fenomenológico, incondicionalmente determinados como las primeras omniabarcadoras formas y condiciones de todo lo sensual en la cognición humana, son dos: tiempo y espacio". *Mund.sens.*Par. 13 (V 2, 104). "Ahí tenemos por lo tanto dos principios de la cognición sensual, no conceptos generales como en la cognición intelectual de la razón, sino individuales, pero no obstante intuiciones puras; en los cuales no sucede, como lo exigen las leyes de la razón, que las partes, y especialmente las simples, contengan el fundamento de la posibilidad de lo compuesto, sino donde según

el modelo de la intuición sensual lo infinito contiene el fundamento de toda parte concebible y finalmente simple, o más bien el límite. Porque solamente cuando está dado el espacio infinito o el tiempo infinito puede indicarse mediante limitación cualquier espacio o tiempo determinado, y ni el punto ni el instante puede ser pensado aparte, por sí, sino que sólo pueden ser imaginados junto a un espacio o tiempo ya dado, como sus límites. Por ello todas las cualidades originales de estos conceptos están fuera de las barreras de la razón y por eso no pueden de ninguna manera ser desarrolladas mediante mero pensar". "Finalmente, se alza como quien dice por sí solo en cada cual la pregunta si ambos conceptos son innatos o adquiridos. Esto último si bien ya parece estar refutado por la argumentación, sin embargo también lo primero no debe ser admitido sin más porque allana el camino a la filosofía de los perezosos, que declara, apelando a una causa primera, como superflua toda investigación ulterior. Sin embargo ambos conceptos son sin lugar a dudas adquiridos, pero por cierto no abstraídos de la sensación de los objetos de los sentidos (porque la sensación proporciona sólo la materia, no la forma de la cognición humana), sino de la actividad del alma misma, que conforme a eternas leyes ordena sus sensaciones, como una forma básica inmutable, que por ello es cognoscible por el camino de la intuición.

Porque las sensaciones despiertan esta actividad del espíritu, pero no influyen sobre la intuición, y aquí sólo es innata la ley del alma según la cual ella combina de determinada manera lo que siente como consecuencia de la presencia del objeto". *Mund.sens.*Par. 15 Conclus. (V 2, 113 f.). "Cuando se enuncia algo general de cualquier concepto de la razón, que pertenece a las relaciones de espacio y tiempo, no debe ser expuesto objetivamente ya que designa sólo la condición sin la cual el concepto dado no es reconocible sensualmente". Esto surge del hecho de "que el sujeto del juicio, comprendido intelectualmente, se refiere al objeto; el predicado, empero, porque contiene determinaciones espacial-temporales, pertenece sólo a las condiciones de la cognición sensual del ser humano, que no están agregadas necesariamente a toda cognición de ese objeto y por ello no puede ser dicho en forma general del concepto de la razón dada. Pero que el intelecto caiga tan fácilmente en este error de confusión proviene de que es engañado con la ayuda de otra regla absolutamente cierta. Porque admitimos con razón: lo que no puede ser cognoscible a través de intuición, es de cualquier modo incognoscible y por ende imposible. Pero como no podemos ni siquiera imaginar otra intuición que una de acuerdo a la forma de espacio y tiempo, a pesar de todo esfuerzo intelectual, resulta: que tenemos por absolutamente imposible toda intuición no sujeta a estas leyes (con lo cual pasamos por alto la intuición pura, intelectual y liberada de las leyes de los sentidos, como lo es la divina, que Platón llama la Idea) y por eso sometemos todo lo posible a los principios sensuales de espacio

y tiempo". A las "ilusiones de las cogniciones sensuales" pertenece la fórmula: "La misma condición sensual bajo la cual solamente es posible la intuición del objeto, es la condición de la posibilidad del objeto mismo". *Mund.sens.*Par. 26, 1 (V 2, 124). "El principio, obtenido subrepticiamente de la primera interpretación reza: lo que existe es en alguna parte y en algún momento. Mediante este principio erróneo todas las cosas, aun cuando sólo son conocidas por la razón, se someten en su existencia a las condiciones del espacio y del tiempo. Por ello se formulan preguntas vacías sobre los lugares de las sustancias incorpóreas (de las cuales por cierto y por la misma causa no hay intuición sensual ni representación bajo tal forma) en el universo material, sobre la sede del alma y otras de la misma índole, y, al mezclar desastrosamente lo sensual con los conceptos de la razón, como lo cuadrado con lo redondo, ocurre generalmente que hay la apariencia como si uno de los polemistas ordeñase el carnero y el otro sostuviese el colador debajo. Empero, la presencia de lo incorpóreo en el mundo material es una presencia virtual y no de lugar (a pesar de que impropiamente se la designa así); el espacio sin embargo contiene las condiciones de las posibles recíprocas eficiencias solamente para la materia; en cambio está substraído totalmente a la cognición humana, lo que determina para las sustancias incorpóreas las relaciones exteriores de las fuerzas tanto entre sí como hacia los cuerpos". *Mund.sens.* Par. 27 (V 2, 125). "Espacio y tiempo son imaginados de tal manera como si abarcasen en sí todo lo que acaece de alguna manera a los sentidos. Por ello no hay según las leyes del intelecto humano ninguna intuición de lo existente que no estuviese contenida en espacio y tiempo. Con este prejuicio puede ser comparado otro, que en realidad no es una tesis deductiva sino un juego de la imaginación, que podría expresarse así en una fórmula general: en todo lo que existe hay espacio y tiempo, es decir, toda sustancia es extensa y se halla en constante cambio. A pesar de que personas de facultad comprensiva más burda adhieren firmemente a esta manera de representación, sin embargo deben darse cuenta fácilmente que esto sólo pertenece a los afanes de la imaginación de representarse las figuras de las cosas, no a las condiciones de la existencia". *Mund.sens.*Par.27 bt. (V 2, 125).

Espacio y tiempo y sus axiomas son "en consideración a las cogniciones empíricas y todos los objetos de los sentidos, muy reales y contienen verdaderamente las condiciones de todos los fenómenos y juicios empíricos. Pero cuando algo es concebido no como un objeto de los sentidos, sino mediante un concepto intelectual puro, de amplitud, como una cosa o una sustancia en general, etc., entonces se producen posiciones falsas si se las quiere someter a los mentados conceptos básicos de la sensualidad", An Lambert, 2 sept. 1770.

La forma pura de intuiciones sensuales también es llamada "intuición pura". Ella es lo que "dentro de lo cual las sensaciones solamente pueden

ser ordenadas y puestas en determinada forma"; por consiguiente, ella misma no es sensación. Abstrayendo de todo lo sensitivo y de todo lo que el intelecto piensa de los objetos físicos, entonces restan dimensión y figura. "Estos pertenecen a la intuición pura, que tiene lugar *a priori* también sin un objeto real de los sentidos o sensación, como mera forma de la sensualidad en el alma o facultades afectivas". Esta "intuición pura" es lo único que la sensualidad nos "puede suministrar *a priori*". Y ciertamente hay "dos formas puras de intuición sensual, como principios de la cognición *a priori*", a saber: espacio y tiempo. *CRP*.tr.*Est*.Par. 1 (I 76 f. - Rc. 93 f.)

"Espacio y tiempo son dos fuentes de cognición de las cuales pueden ser extraídas *a priori* distintas cogniciones sintéticas. Es que ellas son, tomadas conjuntamente, formas puras de toda intuición sensual, posibilitando de esta manera proposiciones sintéticas *a priori*. Pero estas fuentes de cognición *a priori* se determinan justamente por ello (por ser meras condiciones de la sensualidad) sus límites, o sea que se refieren solamente a objetos en cuanto son contemplados como fenómenos o manifestaciones, pero no representan cosas en sí mismas. Aquéllas únicamente son el campo de su validez, de lo cual, saliendo del mismo, no tiene lugar ningún otro uso objetivo de las mismas. Esta realidad del espacio y del tiempo deja por otra parte intocada la seguridad de la cognición empírica; porque estamos tan seguros de los mismos, ya sea que estas formas pertenezcan a las cosas en sí mismas o sólo necesariamente a nuestra intuición de estas cosas". En cambio, los adictos de la realidad "absoluta" de espacio y tiempo "deben estar en discordancia con los principios de la experiencia". Si admiten espacio y tiempo como "subsistentes" en sí, entonces éstas son "dos absurdos eternos e ilimitadas que subsisten por sí", que "están (sin que haya algo real), sólo para abarcar en sí a todo lo real". Pero si toman espacio y tiempo como "inherente" a las cosas, como relaciones de las cosas abstraídas de la experiencia, entonces la validez apriórica y de cualquier modo la seguridad apodíctica de los principios matemáticos quedan abolidas; de la posibilidad de estos últimos entonces no puede ser alegado ningún motivo. *CRP*.tr.*Est*.Par. 7 (I 93 F. - Rc. 110 f.). Si abolimos nuestro sujeto o sólo la "naturaleza subjetiva de los sentidos", desaparecerían todas las relaciones de los objetos en espacio y tiempo, hasta espacio y tiempo mismos". Cómo son las cosas en sí, no lo sabemos. "No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos, que nos es propia, que tampoco necesita pertenecer necesariamente a todo ser, si bien a todo ser humano. Es con ésta con la que exclusivamente tenemos que ver. Espacio y tiempo son las formas puras de la misma sensación, en general la materia. Aquellos los podemos reconocer solamente *a priori*, esto es, antes de toda percepción real, y por ello se llama intuición pura; pero ésta es aquello en nuestra cognición que hace que se llame cognición *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Aquellos están unidos sencillamente en forma necesaria a nues-

tra sensualidad, de cualquier índole que sean nuestras sensaciones; éstas pueden ser muy diversas". *CRP*.tr.*Est*.Par. 8 I (I 95 f. - Rc. 113 f.). "Si el espacio (y así también el tiempo) no fuera una mera forma de vuestra intuición que contiene condiciones *a priori* bajo las cuales únicamente cosas pueden ser para vosotros objetos exteriores, que sin estas condiciones subjetivas en sí no son nada, entonces *a priori* vosotros no podríais determinar sintéticamente absolutamente nada sobre objetos exteriores. Es por lo tanto indudablemente seguro y no solamente posible o también probable que espacio y tiempo, como las condiciones necesarias de toda experiencia (exterior e interior), son meramente condiciones subjetivas de toda nuestra intuición; en relación a las cuales por lo tanto todos los objetos son meros fenómenos y no cosas dadas de esta manera por sí". *CRP*.tr.*Est*.Par 8 I (I 100 - Rc. 118 f.). Puede ser que todos los seres pensantes finitos tengan las mismas formas de intuición; pero por ello pertenece sin embargo a la sensualidad. A través de espacio y tiempo son posibles juicios sintéticos *a priori*; porque estas intuiciones puras contienen aquello que transciende el concepto y no obstante puede ser vinculado a él *a priori*. Que espacio y tiempo como cogniciones *a priori* se refieren necesariamente a objetos y que hacen posible una cognición sintética de los mismos independientemente de toda experiencia, es fácilmente comprensible. "Porque como sólo por intermedio de tales formas puras de la sensualidad un objeto se nos puede manifestar, es decir, ser un objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo son intuiciones puras, que contienen *a priori* la condición de la posibilidad de los objetos como fenómenos, y la síntesis en los mismos tiene validez objetiva". *CRP*.tr.*Anal*.Par. 13 (I 100 f.- Rc. 152). En esta demostración consiste la "deducción trascendental" de espacio y tiempo.

Espacio y tiempo no son solamente formas de la intuición sensual, sino ellos mismos intuiciones (puras), con la determinación de la unidad de lo diverso en ellos. "El espacio, imaginado como objeto (como realmente se lo necesita en la geometría), contiene más que mera forma de intuición, a saber, resumen de lo diverso, dado según la forma de la sensualidad, en una representación intuitiva, de modo que la forma de la intuición da sólo diversidad, mientras la intuición formal da unidad de la representación. Esta unidad la había atribuido en la *Estética* sólo a la sensualidad para observar ahora que precede a todo concepto, a pesar de que presupone una síntesis que no pertenece a los sentidos, pero merced a la cual todos los conceptos de espacio y tiempo se hacen primeramente posibles". *CRP*.tr.*Anal*.Par. 26.1 Anm. (I 171 - Rc. 217). Espacio y tiempo serían, a pesar de ser formas de intuición aprióricas, "carentes de validez objetiva y sin sentido e importancia si no se mostrara su uso necesario en los objetos de la experiencia; es más, su representación es un mero esquema que siempre se refiere a la imaginación reproductiva que llama los objetos de la

experiencia, sin la cual no tendría importancia". A pesar de que reconocemos tanto *a priori* del espacio, esta cognición sin embargo sería "solamente la ocupación con una fantasmagoría" si el espacio no fuera la "condición de los fenómenos, que configuran la materia de la experiencia exterior". *CRP*.tr.*Anal.* 2B 2H 2 Cap. (I 196 f. - Rc. 252 f.).

Hay que admitir "que espacio y tiempo son meras ideas y seres de la imaginación, no tanto que son compuestas por esta última, sino las que debe poner como fundamento a todas sus composiciones y creaciones, porque son la forma esencial de nuestra sensiblidad y de la receptividad de las intuiciones de la misma, merced a lo cual solamente nos son dados objetos, debiendo sus condiciones generales ser necesariamente al mismo tiempo condiciones *a priori*, de la posibilidad de todos los objetos de los sentidos, como fenómenos y por consiguiente concordar con éstos". Ub.*NCRP*. 1 Cap.B (V 3, 22). Hay que conceder plenamente a Eberhard que las últimas causas objetivas de espacio y tiempo son cosas en sí. "Pero que estas causas objetivas, a saber las cosas en sí, no deben ser buscadas en el espacio y en el tiempo, sino en aquello que la *Crítica* llama el substrato extra o metafísico de ellos (nóumenos), según mi aseveración, de la cual el señor Eberhard quiso demostrar lo contrario". *NCRP*. 1 Cap. C (V 3, 27).

"Esta es, ahora bien, la teoría que espacio y tiempo no son más que formas subjetivas de nuestra intuición sensual y de ninguna manera determinaciones competentes a los objetos en sí, pero que precisamente sólo por ello podemos determinar *a priori* estas intuiciones con la conciencia de la necesidad de los juicios en su determinación, como por ejemplo en la geometría. Determinar empero significa juzgar sintéticamente". "Esta teoría puede llamarse la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo porque éstos son imaginados como algo que de ninguna manera adhiere a las cosas en sí mismas; una doctrina que no es tal vez mera hipótesis para poder explicar la posibilidad de la cognición sintética *a priori*, sino verdad demostrada, porque es absolutamente imposible ampliar la cognición que uno tiene sobre un concepto dado sin alguna cualesquiera intuición. También es así desde que, cuando esta ampliación ha de ocurrir *a priori* sin colocar debajo una intuición *a priori* (la que no es probable sin buscarla en la naturaleza formal del sujeto, no en la del objeto, ya que, presumiendo lo primero, todos los objetos de los sentidos son representados conforme a aquella en la intuición), debiendo por consiguiente ser reconocidos necesariamente *a priori* y según esta naturaleza, en lugar de que, si se admitiera lo último, los juicios sintéticos *a priori* serían empíricos y accidentales, lo que evidentemente se contradice. "Esta idealidad del espacio y del tiempo es, no obstante, simultáneamente una doctrina de su perfecta realidad en cuanto a los objetos de los sentidos (los exteriores y los interiores) como fenómenos, esto es, como intuiciones, en cuanto su forma depende de la naturaleza subjetiva de los sentidos, cuya cognición, como está basada en

principios *a priori* de la intuición pura, permite una ciencia segura y demostrable". Lo subjetivo de las cualidades de los sentidos en cambio no contiene datos para cogniciones *a priori. Pmet.* 1 Cap. (V 3, 93 f.).

Espacio y tiempo como formas de los objetos de los sentidos, originan en su determinación una representación que "es inseparable de ésta", a saber la de lo "compuesto". "Porque un determinado espacio no podemos imaginárnoslo de otra manera que trazándolo, es decir agregar un espacio al otro, e igual es el caso con el tiempo". "Ahora bien, la idea de algo compuesto como tal no es mera intuición, sino que requiere el concepto de una composición, en cuanto es aplicado a la intuición en espacio y tiempo". La composición que "debemos hacer nosotros mismos", pertenece a la "espontaneidad del intelecto, como concepto *a priori*". "Espacio y tiempo son, contemplados subjetivamente, formas de la sensualidad, pero para hacerse un concepto de ellos como objetos de la intuición pura (sin el cual no podemos decir de ellos absolutamente nada), se requiere *a priori* la idea de algo compuesto, desde luego de la composición o síntesis de lo diverso. Esto es decir unidad sintética de la apercepción en la combinación de esta diversidad, unidad de la conciencia, según la diferencia de las representaciones intuitivas de los objetos en espacio y tiempo, lo que requiere diferentes funciones para unirlas, llamadas categorías, y que son conceptos intelectuales *a priori*". *Id.* 1 Sec. desde extenso (V 3, 102).

"La refutación general del origen empírico del tiempo y del espacio, es que ambos dan proposiciones sintéticas *a priori*, y de ello resulta también la idealidad de los mismos como intuición". "Espacio y tiempo son las formas de la preformación en la intuición y sirven para aplicar las categorías en concreto". "Espacio y tiempo son 'composita idealia', ni de sustancias ni de accidentes, sino de relaciones que preceden a cosas". "Espacio y tiempo son ambos nada más que composiciones de intuiciones sensuales. Esta composición va a lo infinito, pero no es jamás infinita. La dimensión del espacio presupone la dimensión del tiempo". "No existe un tiempo o espacio absoluto. La intuición pura no significa aquí algo que es contemplado, sino la condición formal pura, que precede al fenómeno. El tiempo absoluto es intuición vacía". Espacio y tiempo proporcionan las "cogniciones más claras entre todas, a saber, las matemáticas". "Que espacio y tiempo son intuiciones sin cosas significa que no deben ser representaciones objetivas, sino subjetivas". "La persistencia de la existencia de todas las cosas en Uno es la omnipresencia: espacio; la persistencia de toda existencia de cada cosa en Uno es la conservación: tiempo". "Espacio y tiempo no son objetos de la percepción, sino de la intuición pura (*a priori*). No son cosas en sí (*entia per se*), es decir, no algo existente fuera de la representación, sino algo perteneciente al sujeto como un acto del mismo, merced a lo cual éste se pone a sí mismo, es decir, se hace a sí mismo objeto de sus representaciones". Altpreuss.Mth. XIX 568 f. No son "objeto

de la intuición", sino "intuición misma". *Id.* 570; R. 574 ff., 615 ff. Espacio y tiempo son "ilimitados (no infinitos)", *íd.* 623. Hay Un espacio y Un tiempo, *íd.* 626; R. XXI 585 f.; 601 f.

(b) Empfindung (sensación)

La sensación que por lo general (no siempre) se diferencia del "sentimiento" es la "materia" de la intuición. Se basa en la "afección" de la sensualidad por las cosas; es la reacción subjetiva de la "receptividad" de la conciencia con respecto a lo que produce la sensación; el "efecto de un objeto sobre la imaginación, en cuanto somos afectados por el mismo"; *CRP*.tr.*Est*.Par. 1 (I 75 - Rc. 93). Una percepción, que se refiere "meramente al sujeto como la modificación de su estado". *Id*.tr. Dial 1 B 1 Cap. (I 333 - Rc. 401).

A pesar de ello "se la emplea para la cognición de los objetos fuera de nosotros". Expresa "lo solamente subjetivo de nuestras representaciones de las cosas fuera de nosotros, pero en realidad lo material (real) de las mismas (merced a lo cual es dado algo existente)". *CJ.* Intr. VII (II 26). Designa "lo real de las intuiciones"; sensaciones constituyen "la verdadera cualidad de las representaciones o manifestaciones empíricas". *Prol*.Par. 24 (III 65 f.). La "sensación en general" es la "materia", la "substancia" de la manifestación. *CRP*.tr.*Est*.Par. 8 (I 96 - Rc 113). Si bien es un dato para una cognición, no es una copia o reproducción de cualidades de las cosas en sí.

Lo real de la sensación (como materia con respecto a un objeto) es "meramente representación subjetiva, de la cual sólo se puede ser consciente de que el sujeto ha sido afectado y que uno refiere a un objeto en general". En sí la sensación "no es una representación objetiva". La "aprehensión por medio de la sensación" llena sólo un instante; la sensación, como se origina sin "síntesis sucesiva", no tiene magnitud extensiva. Pero es capaz de una disminución, de modo que puede aminorar y desaparecer, así paulatinamente. "De ahí que entre realidad de la manifestación y negación, haya una relación continuada de muchas posibles sensaciones intermedias, cuya diferencia, las unas de las otras, es siempre menor que la diferencia entre la dada y el cero o la negación completa". Sabemos *a priori* de toda sensación, que tiene un grado, intensidad, "magnitud intensiva", igualmente de la realidad aprehendida como la suya y de otras manifestaciones. La cualidad de la sensación misma es "meramente empírica"; sólo la "cantidad intensiva" de la misma (como propiedad de toda sensación) puede ser "anticipada", reconocida *a priori*. *CRP*.tr.*Anal*.2B 2H 3 Cap. 2 Argum. (I 213 f.- Rc. 270 f.).

Hay "sensaciones orgánicas" (sensaciones sensuales) y "sensaciones vitales". La sensación es "representación de los sentidos" "(intuición empírica)" a diferencia del concepto y de la intuición pura. "Sensación" es "una

representación por el sentido, de la cual uno es consciente como tal" y cuando la sensación "simultáneamente suscita la atención sobre el estado del sujeto". Las sensaciones del tacto, vista y oído son "más objetivas que subjetivas", es decir, "ellas contribuyen como intuición empírica más a la cognición del objeto exterior de lo que vuelven activa la conciencia del órgano afectado". Ant. 1 P. Par 16 (IV 47).

Cualidades de la sensación. Las cualidades de la sensación que consideramos como cualidades de las cosas (colores, sonidos, sabores, olores, etc.) son "subjetivas" en el sentido más estricto, es decir, dependientes de la peculiaridad de los sujetos de cognición, de modo que hasta pueden ser diferentes en distintos seres humanos. No permiten por tanto conocer a ningún objeto y no son aptas para la fuente de juicios sintéticos *a priori*, al contrario de las formas de intuición espacio y tiempo. *CRP*.tr.*Est*.Par. 3 (I 84 f. - Rc 102). "El sabor agradable de un vino no pertenece a las determinaciones objetivas del vino, por consiguiente de un objeto contemplado hasta como fenómeno, sino a la naturaleza peculiar del sentido en el sujeto que lo saborea. Los colores no son cualidades de los cuerpos a cuya intuición están adheridos, sino también meramente modificaciones del sentido de la vista, que es afectado de determinada manera por la luz. Los colores no son cualidades de los cuerpos a cuya intuición están adheridos, sino también meramente modificaciones del sentido de la vista, que es afectado de determinada manera por la luz. En cambio el espacio pertenece como condición de los objetos necesariamente a la manifestación o intuición de los mismos. Sabor y colores no son en absoluto condiciones necesarias bajo las cuales los objetos pueden llegar a ser solamente para nosotros objetos de los sentidos. Están unidos a la manifestación meramente como efectos contingentemente agregados de la organización peculiar. De ahí que no sean tampoco representaciones *a priori*, sino basadas en sensación, el sabor agradable empero hasta en un sentimiento (del agrado o desagrado) como un efecto de la sensación. Nadie puede tener tampoco *a priori* ni una representación de un color ni de cualquier sabor". *CRP*. 1 A *íd*. Lo subjetivo del material de los sentidos, la sensación, permanece (a diferencia de lo subjetivo de las formas de intuición) "meramente subjetivo" y "no evidencia una cognición del objeto; por consiguiente, ninguna representación válida para cada cual"; porque las sensaciones no contienen, como espacio y tiempo, "datos para cogniciones *a priori*". *PMet*. 1 Sec.Filos.Transc. (V 3, 94).

(c) Wahrnehmung (percepción)

Percepción es "la conciencia empírica, es decir, una conciencia tal en la cual simultáneamente hay sensación". La "materia de la percepción" es la sensación. "Percepción", es decir conciencia empírica de lo dado en la

intuición, sólo se hace posible condicionada por la "síntesis de la aprehensión", la "composición de lo diverso en una intuición empírica". Como esta síntesis debe ser conforme a la unidad de la "apercepción trascendental" y a las categorías, la síntesis, merced a la cual la percepción misma se hace posible, está entre las categorías que por consiguiente valen *a priori* de todos los objetos de la experiencia. *CRP*.tr.*Anal*.Par. (°) 26 (I 170 f. - Rc. 215 f.).

Percepción es manifestación "ligada a conciencia". Un "ingrediente necesario" de la percepción misma es la imaginación, que recién lleva a una "imagen" lo diverso de la intuición. La percepción (exterior) representa "algo real en el espacio", es la "percepción de una realidad". "Toda percepción exterior, por consiguiente, demuestra directamente algo real en el espacio, o es más bien lo real mismo". De percepciones se puede originar "cognición de los objetos"; en esto también puede llegarse a representaciones engañosas (sueño, "ilusión de los sentidos"), que sin percepciones no serían posibles. "La conciencia de una intuición empírica se llama percepción". Que algo no sea percibido no le quita el carácter de lo sensualmente intuible o contemplable. Percepción es "intuición empírica". *Prol*.Par. 10 (III 37).

Percepción, esto es "intuición de la cual soy consciente" pertenece sólo a los sentidos, pero es asociado por la razón, y ello subjetivamente en un juicio de percepción objetivamente en un juicio de experiencia, que por consiguiente contiene más que mera percepción. Percepción deviene experiencia recién por la subordinación de la percepción bajo un concepto de la razón pura, una categoría. *Prol*.Par. 20 (III 57 f.). Lo que está relacionado con (real o posible) percepción y posee referencia a tal, tiene realidad (empírica). "Representaciones empíricas de las cuales se es consciente" son "percepciones asociadas". *PMet.* 1 Sec. desde extenso (V 3, 100). Percepción es sensación, asociado con conciencia. Percepción por sí sola aún no es experiencia. Percibir (*percipere*) es "representarse algo con conciencia". Log. Intr. VIII (IV 71).

Wahrnehmungsurteil s. *Erfahrungsurteil*- Juicio de percepción y Juicio de experiencia.

(d) Erscheinung (manifestación, fenómeno)

Manifestación no es apariencia, sino que tiene realidad, si bien no la realidad absoluta de la "cosa en sí", sino realidad "empírica". Manifestación es la realidad con relación a la sensualidad y la razón, el modo y manera cómo lo real se expone en las formas de la intuición (espacio y tiempo) y de la razón (categorías), y ello en general para todos los sujetos cognoscientes. La manifestación por consiguiente ni es algo totalmente independiente de toda conciencia, ni una mera suma de vivencias subjeti-

vas, sino el objeto de posible experiencia, que consiste en vinculaciones uniformemente conformes a la ley, iguales para todos los sujetos. Los fenómenos son miembros determinados categorialmente de posible experiencia; a ellos se contraponen mentalmente los nóumena. Kant considera estos últimos, primero como cognoscibles, más tarde incognoscibles cosas en sí, ya que no solamente la percepción sensual, sino también la cognición intelectual, puede captar las cosas solamente tal cual se representan en las formas de la conciencia cognosciente. La manifestación contiene algo material (la sensación), que debe ser puesto en la cuenta de la cosa en sí, y algo formal, que surge de la función del sujeto mismo. Todo lo determinado espacial-temporalmente, casual-mecánicamente es como tal sólo manifestación; independientemente de toda perceptibilidad y determinación categorial no sería así como se presenta. Lo que sirve de base a la manifestación en sí, la cosa en sí, es totalmente diferente de su manifestación. Tanto los cuerpos como tales, como también el Yo empírico, psicológico, son manifestaciones porque están condicionados por la forma de la intuición y de la razón. La esencia de las cosas como manifestaciones puede ser conocida cada vez con mayor precisión, pero también la cognición más minuciosa y completa de las cualidades y relaciones de los objetos de la experiencia no conduce más allá del ámbito de la manifestación; tampoco necesitamos de ello teóricamente.

El objeto de la sensualidad es lo sensual; se llamaba en las escuelas de los antiguos el *phaenomenon*. Las representaciones sensuales dan las cosas "como se manifiestan"; los conceptos intelectuales, empero, "como son". "En lo sensual, y en las manifestaciones, se llama aquello que precede al empleo lógico de la razón, lo manifestante, en cambio la cognición reflexionada, que surge de la comparación de varias manifestaciones procedente por medio de la razón, se llama experiencia. El camino desde el manifestarse hasta la experiencia conduce por lo tanto sólo a través de la reflexión conforme al uso lógico de la razón. Los conceptos generales de la experiencia son denominados empíricos y sus objetos manifestaciones; las leyes tanto de la experiencia como en general de toda cognición sensual se denominan leyes de las manifestaciones o fenómenos". *Mund.sens.*Par. 5 (V 2, 98 f.); R.Par. 13 (V 2, 104 f.).

Manifestación es algo como "objeto de la intuición sensual"; el "objeto indeterminado de una intuición empírica". El "concepto trascendental de las manifestaciones en el espacio" dice "que absolutamente nada que sea contemplado en el espacio es una cosa en sí, ni que el espacio es una forma de las cosas que tal vez les sea propias en sí mismas, sino que los objetos en sí no nos son conocidos para nada, y que lo que llamamos objetos exteriores no son sino meras representaciones de nuestra sensualidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlativo, la cosa en sí misma; por ello no es conocida en absoluto, ni puede ser conocida, razón por la cual

tampoco nunca se pregunta en la experiencia". Nuestra intuición no es "nada más que la representación de manifestaciones". También aquello que se presenta igual a todos los sujetos es sólo manifestación, por consiguiente también lo perceptible como objeto real en espacio y tiempo, como cualidad objetiva real "en la experiencia general, bajo todas las diferentes situaciones con respecto a los sentidos". *CRP*.tr.*Est*.Par. 8 I (I 95 f.- Rc. 113 f.). Pero la "manifestación" debe ser distinguida netamente de toda "ilusión o apariencia". "Cuando digo: en el espacio y en el tiempo la intuición, tanto de los objetos exteriores como también la auto-intuición de las facultades afectivas representa ambos tal como afecta nuestros sentidos, esto es, como se manifiesta, no queriendo decir que estos objetos sean una mera ilusión. Porque en la manifestación, en todo momento, los objetos y aun las cualidades que les atribuimos, son considerados como algo realmente dado, sólo que en cuanto esta cualidad depende únicamente de la índole de intuición del sujeto en la relación del objeto dado respecto de él, este objeto como manifestación es diferenciado por él mismo como objeto en sí. Yo no digo los cuerpos parecen así estar fuera de mí, o mi alma parece solamente ser dada en mi autoconciencia, cuando asevero que la cualidad del espacio y del tiempo, que como condición de su existencia pongo a ambos, reside en la índole de mi intuición y no en estos objetos en sí". "Los predicados de la manifestación pueden ser atribuidos al objeto mismo en relación con nuestro sentido, por ejemplo, a la rosa el color rojo o el perfume; pero la apariencia nunca puede ser atribuida como predicado al objeto, precisamente porque atribuye al objeto para sí lo que a éste sólo le corresponde con relación a los sentidos o en general al sujeto, por ejemplo, las dos asas que al principio se atribuía a Saturno. Lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo, pero sí en todo momento en la relación del mismo con el sujeto, y que siendo inseparable de la representación del primero es manifestación, y así los predicados del espacio y del tiempo son atribuidos con razón a los objetos de los sentidos como tales, y en esto no hay apariencia". Manifestaciones son "meras representaciones que están unidas según leyes empíricas". Deben tener "causas que no son sensaciones", una "causa inteligible". Cognición no es posible de ningún objeto como cosa en sí, sino "sólo en cuanto es objeto de la intuición sensual, esto es, como manifestación". Claro está que no puede haber una manifestación "sin algo que aparece allí". *CRP*.Prefac. 2A (I 34 f. - Rc. 29). Manifestaciones, en cuanto son determinadas por categorías, son *phaenomena* (*vgl.* noumenon), "objetos de experiencia posible", que son los mismos para todos los sujetos y en su conexión uniforme constituyen la naturaleza (exterior e interior). Lo "metafísico" que está en la base de la manifestación no es reconocible teóricamente.

La posibilidad de las manifestaciones (intuiciones sensuales) se basa "en la relación de ciertas cosas en sí desconocidas a algo distinto, a saber, nuestra

sensualidad". Las manifestaciones son "representaciones de la sensualidad", las representaciones que las cosas "producen en nosotros al afectar nuestros sentidos". Manifestación es la manera cómo nuestros sentidos son afectados por el "algo desconocido". La idealidad de espacio y tiempo incluye la completa realidad de los mismos respecto de los objetos de los sentidos como manifestaciones, "esto es, como intuiciones, en cuanto su forma depende de la naturaleza subjetiva de las cosas". "Además hay que observar asimismo manifestación tomada en sentido trascendental al decir de cosas: ellas son manifestaciones (*phaenomena*), en un concepto de muy distinta importancia que si digo: esta cosa me parece así o así, lo que ha de señalar la manifestación física y puede ser denominado apariencia o ilusión. Porque en el lenguaje de la experiencia estos objetos de los sentidos, debido a que solamente los puedo comparar con otros objetos de los sentidos, por ejemplo el cielo con todas sus estrellas, aunque es mera manifestación, son pensados como cosas en sí mismas, y si de éste se dice que tiene la apariencia de una bóveda, entonces aquí la apariencia significa lo subjetivo en la representación de una cosa, lo que puede ser causa de tomarlo en un juicio erróneamente como objetivo". "Y así la proposición de que todas las representaciones de los sentidos sólo nos dan a conocer los objetos como manifestaciones, no es en absoluto igual que el juicio de que contienen sólo la apariencia de objetos, como lo afirmaría el idealista". Pmet. 1 Sec.Hist.Filos.Transc. (V 93 F.) R.*NCRP*. 2 Cap. (V 3, 76).

"Primero, la manifestación en significado metafísico, cómo es afectado el sentido. Segundo, la manifestación en significado físico, cómo el sujeto mismo afecta el sentido de acuerdo a aquella forma mediante fuerzas motrices". Altpreuss. Meth. XIX 289.

"La manifestación de las manifestaciones —a saber, cómo el sujeto es afectado indirectamente, cómo el sujeto se hace a sí mismo objeto (es consciente de sí mismo como determinable en la intuición)— es metafísica". *íd.* 290. Manifestaciones "pueden ser dadas únicamente *a priori*, y manifestación pensada de manifestaciones son los objetos de los sentidos". "Manifestación es la modificación subjetiva del efecto que un objeto de los sentidos hace sobre el sujeto. La fuerza del sujeto de modificar aquel objeto es la cosa misma (contemplado metafísicamente por cierto también siempre manifestación, físicamente empero como sustancia, que siempre permanece la misma)". *íd.* 292. "La intuición pura de lo diverso en el espacio contiene la forma del objeto en la manifestación *a priori* del primer rango, esto es, directamente. La composición de las percepciones (manifestación en el sujeto con el fin de la experiencia) es por otra parte manifestación del sujeto afectado de tal manera como él mismo se representa, del segundo rango, y es manifestación de la manifestación de las percepciones en Una conciencia, es decir, manifestación del sujeto que se afecta a sí mismo, por lo tanto indirectamente. Lo subjetivo de la conexión de las representacio-

nes en el sujeto según principios de la conciencia en una cognición de estos fenómenos —en la conciencia de la unidad sintética de la experiencia— es la manifestación mediata." Altpreuss. Meth. XIX 436.

También "la conciencia empírica de las representaciones intelectuales o también de las categorías y del intelecto en general" "pertenece siempre todavía a la manifestación, porque es acaecer", y no queda "nada intelectual más que el Yo, prácticamente, más la libertad acompañada de su ley como cognición". N. 6319.

(e) Inbegriffe (totalidad)

Los detalles contenidos bajo un concepto **(Duden)**.

Esencia, sustancia, quintaesencia, síntesis, resumen, prototipo **(Langenscheidt)**.

II. Abreviaturas empleadas

Al título de la obra le sigue la indicación del lugar en la misma hasta la última subdivisión. Esta indicación es por consiguiente independiente de la edición kantiana utilizada.

Las cifras agregadas entre paréntesis, por ejemplo (II 220), señalan el tomo y número de página de la edición en la "Biblioteca Filosófica" (Karl Vorländer y o.). Donde varias divisiones con numeración propia de páginas están reunidas en un tomo (T.V y VIII), la cifra de la división precede al número de página, por ejemplo (V 3, 27).

En las citas de la *Crítica de la Razón Pura* se indica además el número de página de la (nueva) edición de Reclam, una edición refundida y revisada de la edición de Kehrbach, por Ramund Schmidt (Rc), por ejemplo (I 337 - Rc 404).

Como complemento de los escritos reunidos en la "Biblioteca Filosófica" se recurre a las disertaciones publicadas por Pölitz, Starke y Menzer.

Las obras póstumas manuscritas son citadas según la edición de la Academia Prusiana. Donde no alcanza esta colección aún fragmentaria, se remite a las publicaciones de R. Reicke: el *Opus postumum* en T. XIX-XXI de los Cuadernos Mensuales Antiguo-Prusianos (Altpreuss. Mth.) y las *Hojas Sueltas* de las obras dejadas por Kant 1889-1895 (H. Sueltas).

Cap.: capítulo	Pz.: pieza, parte
Sec.: sección	P.: parte
L.: libro	N.: nota, observación (como párrafo en el texto)
An.: estudio, reflexión	
Pp.: parte principal	bt.: observación o nota debajo del texto
Par.: parágrafo	
Co.: comparar	A.: en adelante

Obras principales

CRP.1ª: Crítica de la Razón Pura (1ª edición)
CRP: Crítica de la Razón Pura (1ª edición)
Est.: Estética Trascendental
Log.: Lógica Trascendental
Anal.: Analítica Trascendental
Dial.: Dialéctica Trascendental
Met.: Metodología Trascendental
CRPr: Crítica de la Razón Práctica
CJ.: Crítica del Juicio
Prol.: Prolegómena a toda metafísica futura, que podrá presentarse como ciencia.

Otros escritos

Mund.sens.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principilis.
NCRP.: Sobre un descubrimiento, según el cual toda nueva crítica de la razón pura ha de ser hecha prescindible por una más antigua.
PMet.: ¿Cuáles son los reales progresos que la metafísica ha hecho desde los tiempos de Leibniz y de Wolff en Alemania?
Td.: De un recientemente formulado tono distinguido en la filosofía.
Ant.: Antropología con propósito pragmático.
Log.: Lógica. Un manual para disertaciones.

III. Obras de Kant

22/4/1724 - 12/2/1804)

Pensamientos sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas, 1747.

Examen de la cuestión si la Tierra en su rotación alrededor del eje... sufrió algunas modificaciones desde los primeros tiempos de su origen, 1754.

La cuestión: si la Tierra envejece, considerado físicamente, 1754.

Historia general de la natural y teoría del cielo, 1755.

Meditationum quarundam DE IGNE succincta delineatio, 1755.

Principiorum primorum Cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio, 1755.

De las causas de los *Terremotos*..., 1756.

Historia y descripción natural de los notables acontecimientos del *Terremoto* (1755), 1756.

Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali cuius

specimen I. continet *Monadologiam Physicam*, 1756.

Nuevas acotaciones para la explicación de *La Teoría de los vientos*, 1756.

Proyectos y anuncio de un *Collegii sobre la geografía física* con... consideración de la cuestión si los vientos occidentales en nuestras regiones son húmedos porque pasan por sobre un gran mar, 1757.

Nuevo concepto docente del *Movimiento y Reposo*, 1758.

Ensayo de algunas consideraciones sobre el *Optimismo*, 1759.

Pensamientos a raíz de la temprana muerte del señor Von Funk, 1760.

La falsa sutileza de las *Cuatro Figuras Silogísticas*, 1762.

La única prueba fundamental posible para una demostración de la *Existencia de Dios*, 1763.

Ensayo de introducir el concepto de las *Magnitudes Negativas* en la sabiduría universal, 1763.

Observaciones sobre el sentimiento de lo *Bello y Sublime*, 1764.

Razonamiento sobre el aventurero *Jan Komarnicki*, 1764.

Ensayo sobre las *Enfermedades de la Cabeza*, 1764.

Crítica de la explicación de *Silberschlag* sobre el bólido aparecido hace algunos años, 1764.

Examen sobre la *Claridad de los Principios de la Teología Natural y de la Moral*, 1764.

Noticias de la *Organización de sus Disertaciones* en el semestre invernal 1765 - 66, 1765.

Sobre *Swedenborg*, 1763.

Sueños de un espiritista, dilucidados mediante sueños de la metafísica, 1766.

De la primera causa de la *Diferencia de los lugares en el espacio*, 1768.

De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis forma et principiis, 1770.

Crítica del escrito de *Moscati* sobre la diferencia de la estructura de los animales y seres humanos, 1771.

Acerca de las diferentes razas de los seres humanos, 1775; 2ª ed., 1777.

Sobre el *Philantropin* de Dessau (sólo en parte de Kant), 1776-78 (periódico de Königsberg; public. por Reicke, Kantiana, p.68 y sigs.).

Crítica de la Razón Pura, 1ª ed. 1781; 2ª ed. 1786.

Prolegómena a toda metafísica futura que podrá presentarse como ciencia, 1783.

Sobre el ensayo de Schulz de una guía para la moral, 1783.

Idea para una *Historia General* con designio cosmopolita, 1784.

Respuesta a una pregunta: ¿Qué es *Esclarecimiento*?, 1784.

Críticas de Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad, de Herder, 1785.

Sobre los *Volcanes en la Luna*, 1785.

Acerca de la ilegalidad de la *Reimpresión de Libros*, 1785.

Sobre la determinación del concepto de una *Raza Humana*, 1785.

Fundamentación para la Metafísica de la Moral, 1785.

Elementos Metafísicos de la Historia Humana, 1786.

Sobre el principio del *Derecho Laboral*, de Hufeland, 1786.

Observaciones al examen de L.H. Jakob de las Horas matinales de Mendelssohn, 1786.

¿Qué significa *Orientarse en el Pensar*?, 1786.

De Medicina Corporis Quae Philosophorum Est, 1786 ó 1788 (publ. por Reicke, *Revista Mensual Antiguo-Prusiana*, XVIII: aparecido además en 1881).

Sobre el uso de *Principios Teleológicos* en la filosofía, 1788.

Crítica de la Razón Práctica, 1788.

Sobre la *Eleuterología de A.H. Ulrich*, 1788 (sólo en parte de Kant; comp. Vaihinger. Un ensayo no suficientemente conocido de Kant sobre la libertad, *Cuadernos Mensuales Filosóficos*, 1880).

Crítica del Juicio, 1790; 2ª ed., 1793.

Primera Introducción a la *Crítica del Juicio* (publicado por primera vez en forma completa por O.Buek, 1922 en: Obras de Kant, publ. por E. Cassierer, 5 ts.).

Sobre un *Descubrimiento, según el cual toda nueva crítica de la razón pura ha de ser hecha prescindible por una más antigua*, 1790.

Sobre la *Exaltación* y los medios para combatirla, 1790.

Sobre *Tres Trabajos* de Kästner, publ. por Dilthey, Archivo p. 1. Historia de la Filosofía, III; comp. Estudios de Kant III.

Sobre el *Fracaso* de todos los ensayos filosóficos en la teodicea, 1791.

Sobre el certamen instituido para el año 1791 por la Academia Real de Ciencias en Berlín: ¿Cuáles son los verdaderos *Progresos*, que la *Metafísica* ha hecho desde los tiempos de Leibniz y Wolff?, 1791 (publ. por Rink, 1804).

La Religión dentro de los límites de la mera razón, 1793; 2ª ed., 1794.

Sobre el dicho común: *Esto puede ser justo en la teoría, pero no sirve para la práctica*, 1793.

Sobre *Filosofía en General*, 1794.

Algo sobre la influencia de la LUNA sobre el TIEMPO, 1794.

El Fin de todas las Cosas, 1794.

Hacia la Paz Eterna, 1795: 2ª ed., 1796.

Respecto a SOMMERING sobre el órgano del alma, 1796.

Conciliación de una disputa matemática debida a un malentendido, 1796.

Anuncio de la próxima terminación de un tratado respecto a la *Paz Eterna en la Filosofía*, 1796.

De un recientemente formulado *Tono Distinguido* en la Filosofía, 1796.

¿Metafísica de la Moral? I. Elementos metafísicos de la *Enseñanza del Derecho*, 1797; 2ª ed., 1798. II. Elementos metafísicos de la *Enseñanza de la Virtud*, 1797: 2ª ed., 1803.

Sobre un presunto derecho A MENTIR por amor a la humanidad, 1797.

El conflicto de las *Facultades* (con el trabajo: Del PODER DEL ALMA de ser dueño de sus SENTIMIENTOS ENFERMIZOS por el mero propósito, parte III: publ. por Hufeland, 1824), 1798.

Antropología en sentido pragmático, 1798, para ello como disertaciones: precepto de Kant para el conocimiento de los seres humanos y del mundo.

Conforme a las disertaciones del mismo en el semestre invernal 1790-91, publ. por Fr.Chr.Starke, 1831. - I. *La antropología de Kant*, publ. por Starke, 1831.

Explicación en relación con la *Enseñanza de la Ciencia de Fichte*, 1799 (*Periódico Literario General*).

Prólogo para el examen de JACHMANN de la filosofía de la religión de Kant, 1800.

Notas de un amigo para el prólogo de Heilsberg en el diccionario lituano de MIELKE, 1800.

La *Lógica* de Kant, publ. por J.B.Jäsche, 1800 (de acuerdo con disertaciones).

BIBLIOGRAFIA

BARRET, W., Ed. Zen Buddhism, Select Writings of Suzuki, Daisetsu Teitaro Garden City: Doubleday, 1956, *"The Zen Doctrine of No-mind"*.

BERKELEY, G., *"A Treatise on the Principle of Human Knowledge"*.

BLYTH, R.H., *"Zen and Zen Classics"*, Tokyo, The Hokuseido Press, 1960.

EISLER, R., *"Kant's Schriften"*. E.S. Mittler & John, Berlín, 1930.

EWING, A.C., *"A short comentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

KEMP SMITH, N., *"A comentary to kant's Critique of Pure Reason"*, London: MacMillan, 1930.

KEMP SMITH, N., *"Tr. Kant's Critique of Pure Reason"*, New York: Modern Library, 1958.

LUCAS, P.G., *"Tr. Kant Prolegomena"*, Manchester: Manchester Univ. Press, 1959.

SCOON, R., *"Kant concept of Reality"*, Whitney, G.T. & Bowers, D.F. The Heritage of Kant, Princeton: Princeton Univ. Press, 1939.

SMITH, *"Kant's Critique of Pure Reason"*, Aesthetic.

STALKNECHT, N.P., *"Time and Possibility in Kant"*, Whitney G.T., & Bowers, D.F., The Heritage of Kant, Princeton: Princeton Univ. Press, 1939.

THOMPSON, S.M., *"The Doctrine of Objectivity in Locke, Home and Kant"*, Whitney, G.T. & Bowers, F.F., Ed. The Heritage of Kant.

WELDON, T.D., *"Kant's Critique of Pure Reason"*, Oxford: Clarendon, 195.