

(Traducción Automática con software)

(Disculpa si no esta mejor, al menos algo se entiende, y más si se compara con el texto francés o inglés)

Una Historia de Filosofía

VOLUMEN 6

Filosofía Moderna PARTE II

Kant por Frederick Copleston, SJ.

LIBROS DE IMAGEN

A Division of Doubleday and Company, Inc.

Ciudad jardín, Nueva York

Imagen Reserva Edición

por arreglo especial con los Libros de Imagen de Prensa de Newman la Edición publicó septiembre de 1964

DE LICENTIA SUPERIORUM ORDINIS:

John Coventry, S.J., *Praep. Prov. Angliae*

NIHIL OBSTAT: J. L. Russell, S.J., *Censor Deputatus*

APROBACIÓN OFICIAL:

g& Franciscus, *Archiepiscopus Birminghamiensis Birmingamiae*, mueren 27 1959 Februarii

© Frederick Copleston, 1960 Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO

Página de Capítulo

Once: KANT (2): los PROBLEMAS DEL PRIMER

Crítica 7

El problema general de metafísica - el problema de conocimiento *a priori* - las divisiones de este problema - la revolución Copernican de Kant - Sensibilidad, entendimiento, razón, y la estructura de la primera *Crítica* - el significado de la primera *Crítica* en el contexto del problema general de la filosofía de Kant.

Doce: KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 30

Espacio y tiempo - Matemáticas - los conceptos puros o categorías del entendimiento - la justificación de la aplicación de las categorías - el schematism de las categorías - principios *a priori* Sintéticos - la posibilidad de sp-ence puro de Naturaleza - Fenómenos y Noumena refutación de idealismo - comentarios Conclusivos.

Trece: KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 71

Comentarios introductorios - las Ideas transcendentales de razón pura - el paralogismo de psicología racional - las antinomias de cosmología especulativa - la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios - el uso reglamentario de las Ideas transcendentales de razón pura - Metafísica y sentido.

Catorce: KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 101

El objetivo de Kant - la buena voluntad - Deber e inclinación - Deber y ley - el imperativo categórico-

6 CONTENIDO

Página de Capítulo

El ser racional como un final en sí - la autonomía de la voluntad - el reino de finales - Libertad como la condición de la posibilidad de un imperativo categórico - los postulados de razón práctica: libertad, la idea de Kant del bueno perfecto, inmortalidad, Dios, la teoría general de los postulados-Kant en religión - comentarios Concluyentes.

Quince: KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 141

La función mediana de juicio - los analíticos{analíticos} de los hermosos - los analíticos{analíticos} de los sublimes - la deducción de juicios estéticos puros - arte Fina y genio - la dialéctica del juicio estético - el hermoso como un símbolo de moralmente bueno - la Teleología del juicio teleológica y mecanismo - Physico-teología y teología ethico-.

Dieciséis: KANT (7): COMENTARIOS EN *el Poste de Obra* - 171 *umum*

La transición de la metafísica de Naturaleza a filosofía Transcendental por la física y la construcción de experiencia - la objetividad de la Idea de Dios - Hombre como persona y como microcosmo.

Diecisiete: CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 184

Comentarios introductorios - racionalismo Continental - empirismo británico - la Aclaración y la ciencia de hombre - la filosofía de historia-Immanuel comentarios Kant-finales.

APÉNDICE: una Bibliografía Corta 230

NOTAS 238

EL ÍNDICE 249

Capítulo Once

KANT (2):

LOS PROBLEMAS DE LA PRIMERA CRÍTICA

El problema general de metafísica - el problema de conocimiento a priori - las divisiones de la Sensibilidad de la revolución Copernican de-Kant de este problema, entendimiento, razón, y la estructura de la primera Crítica - el significado de la primera Crítica en el contexto del problema general de la filosofía de Kant.

i. Si miramos los prefacios a las primeras y segundas ediciones *de la Crítica de la Razón Pura* y en la advertencia a y las primeras secciones *del Prolegomena a Algún Futuro Metaphysics*, 1 encontramos el autor que hace hincapié obvio en el problema de la metafísica. ¿La metafísica es posible o no? Obviamente, la pregunta no es si es posible escribir tratados metafísicos o permitirse de la especulación metafísica. La pregunta es si la metafísica es capaz de ampliar nuestro conocimiento de la realidad. Para Kant, los problemas principales de la metafísica son Dios, libertad e inmortalidad. Podemos expresar por lo tanto la pregunta de esta manera. ¿La metafísica es capaz de darnos el conocimiento seguro de la existencia y la naturaleza de Dios, de la libertad humana, y de la existencia en el hombre de un alma espiritual, inmortal?

Una pregunta de esta clase claramente presupone una duda. Y hay, en opinión Kant, razón abundante de tal duda inicial, es decir de levantar el problema de la metafísica. El tiempo era cuando la metafísica 'fue llamada la reina de todas las ciencias; y si uno toma la voluntad para el hecho, ella seguramente mereció este título del honor debido a la importancia excepcional de su materia que '2 Kant nunca negaron la importancia de los temas principales de los cuales la metafísica trata. Pero ahora, él observa, la metafísica se ha caído en el oprobio. Y este es fácilmente comprensible. Las matemáticas y las ciencias naturales han avanzado, y hay en estos campos una gran área del conocimiento generalmente aceptado. Nadie seriamente

8 KANT

pregunta este hecho. Pero la metafísica parece ser una arena para disputas interminables. 'Uno no puede señalar a ningún libro solo, cuando uno puede señalar a Euclid, y decir: Este es la metafísica, aquí usted encontrará el objeto de nobleza de esta ciencia, el conocimiento de un Ser supremo y de un futuro mundo, proporcionado por los principios de la razón/3 pura Que la verdad del asunto es que la metafísica, a diferencia de la física, no ha encontrado ningún método científico seguro la aplicación de la cual lo permitirá solucionar sus problemas. ¿Y este nos conduce a preguntar, 'por qué es ello que aquí ningún camino seguro de la ciencia ha sido encontrado aún? ¿Es quizás imposible encontrar el que? '4

La inconcluyente de la metafísica, su inhabilidad hasta ahora para encontrar un método confiable que conducirá a ciertas conclusiones, su tendencia constante de volver sobre sus pasos y comenzar de nuevo; tales características han ayudado a producir una indiferencia extendida hacia la metafísica y sus reclamaciones. La verdad es que en un sentido esta indiferencia es injustificada; ya que es vano profesar la indiferencia en cuanto a tales preguntas, los objetos de las cuales no pueden ser una materia {un asunto} de indiferencia a la naturaleza humana '5 Además, aquellos que profesan ser indiferentistas son propensos para hacer declaraciones metafísicas de su propio, aun si ellos son inconscientes del hecho. Al mismo tiempo esta indiferencia no es, en la vista {opinión} de Kant, la fruta de la mera ligereza de la mente: mejor dicho es ello la expresión de una madurez contemporánea del juicio que rechaza estar satisfecho por conocimiento ilusorio o pseudociencia. Esto debería servir, por lo tanto, como un estímulo para emprender una investigación crítica de la metafísica, convocando éste antes del tribunal de razón.

¿Qué forma debe esta investigación crítica tomar? Para estar en una posición para contestar esta pregunta debemos recordar lo que la metafísica significa para Kant. Cuando vimos en el último capítulo de la PARTE I, él discrepó con la teoría de Locke que todos nuestros conceptos son por último sacados de la experiencia. Él, en efecto, no aceptó la teoría de frente de ideas innatas. Pero al mismo tiempo él creyó que hay conceptos y los principios que la razón saca desde dentro sí con motivo de la experiencia. Un niño no nace con, por ejemplo, una idea de causalidad. Pero con motivo de la experiencia su razón saca el concepto desde dentro sí. Esto es un concepto *a priori* en el sentido que no es sacado de la experiencia, pero es aplicado a y en cierto modo gobierna la experiencia. Hay, por lo tanto, conceptos *a priori* y principios que son basados en la propia estructura de la mente. Estos conceptos son 'puros', en el sentido

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUE* 9

que ellos sean, de ellos, vacíos de todo el contenido empírico o material. Ahora, los metaphysicians han asumido que la razón puede aplicar estos conceptos y principios para detener {entender} realidad supersensible y cosas ellos, es decir no simplemente cuando ellos nos aparecen. Allí se han levantado {surgido} así varios sistemas de la metafísica dogmática. Pero la asunción era sobreprecipitada. No podemos tomarlo para concedido que los conceptos *a priori* y los principios de la razón pueden ser usados para superar la experiencia; es decir saber {conocer} la realidad que no es dada en la experiencia. En primer lugar debemos emprender una investigación crítica en los poderes de la razón pura sí mismo. Este es la tarea que los filósofos dogmáticos descuidaron, dogmatismo descrito como la asunción que es posible avanzar en el conocimiento simplemente sobre la base de conceptos filosóficos puros empleando principios sin los cuales la razón ha estado mucho tiempo en el hábito del empleo, 'haberse preguntado {informado} de que modo y con que razón derecha ha llegado a estos principios. El dogmatismo es así el procedimiento dogmático de la razón pura sin la crítica anterior de sus propios poderes/6 Esto es esta crítica que Kant propone de emprender.

El tribunal antes qué metafísica debe ser traída es, por lo tanto, 'nada más que la investigación crítica (*Kritik*) de la razón pura sí mismo, el que significa 'una investigación crítica de la facultad de razón en cuanto a todas

las cogniciones a las cuales esto puede esforzarse por alcanzar independientemente de toda la experiencia'.⁷ La pregunta es, entonces, 'que y cuanto puede entendiendo y reason⁸ saben{conocen}, aparte de toda la experiencia'.⁹ nos encendió{nos iluminó} asumen con Kant que la metafísica especulativa es una ciencia no empírica (o ciencia alegada) que reclama para superar la experiencia, llegando a un conocimiento de la realidad (no sensible) puramente inteligible por medio de conceptos *a priori* y principios. Considerando esta vista{opinión} de la metafísica, la validez de su reclamación será obviamente determinada por la respuesta a la pregunta, que y que puede la mente saber{conocer} aparte de la experiencia.

Para contestar esta pregunta se requiere una investigación crítica de la facultad de razón, como Kant dijo. Lo que este significa, espero, se hará más claro durante el curso de este capítulo. Pero puede ser también para indicar{advertir} inmediatamente que Kant no se refiere a una investigación psicológica de la naturaleza de razón considerada como una entidad psíquica; es decir con razón como un objeto entre objetos. Él está preocupado por la razón en cuanto a la cognición *a priori* que hace posible. O sea, él

10 KANT

está preocupado por las condiciones puras en el sujeto humano como tal para saber{conocer} objetos. Tal pregunta es llamada 'transcendental'.

Una de las tareas principales de *la Crítica de la Razón Pura* es mostrar en una manera sistemática cuales estas condiciones son. Y es importante entender de que clase de condiciones Kant habla. Hay condiciones obviamente empíricas para percibir cosas y para aprender verdades. Por ejemplo, no puedo ver cosas en la oscuridad completa; la luz es requerida para la visión. Y hay muchas verdades científicas que no pueden ser descubiertas sin la ayuda de instrumentos. Adelante, hay condiciones empíricas que son subjetivas, en el sentido que ellas son condiciones de parte del sujeto que sabe{conoce} él mismo. No puedo ver cosas si sufro de ciertas enfermedades del ojo en un estado avanzado. Y hay obviamente la gente que no puede, prácticamente hablar, entender sujetos que los otros entienden con la facilidad relativa. Pero Kant no está preocupado por condiciones empíricas: él está preocupado por el no empírico o 'pure*' las condiciones del conocimiento humano como tal. En otras palabras, él está preocupado por los elementos formales del conocimiento puro. Tom, Dick y Harry, la gente a saber particular con sus limitaciones particulares, no firman la materia{el asunto} en absoluto. O, mejor dicho, ellos lo firman sólo como la ejemplificación del sujeto humano como tal. O sea, las condiciones del conocimiento que sostienen para el sujeto humano como tal sostendrán obviamente para Tom, Dick y Harry. Pero es con las condiciones necesarias para saber{conocer} objetos que Kant está preocupado, no con condiciones empíricas variables. Y si las condiciones resultan ser tal que la realidad que supera la experiencia del sentido no puede ser objetos del conocimiento, las reclamaciones de la metafísica especulativa habrán sido mostradas para ser el hueco y vano.

Ahora, Kant menciona Wolff con el respeto como 'el mayor de todo philosophers'.¹⁰ dogmático y está claro que cuando él habla sobre la metafísica dogmática, él tiene en mente principalmente, aunque no exclusivamente, el sistema Leibniz-Wolffian. Podemos ser inclinados a objetar, por lo tanto, que su investigación de la posibilidad o la imposibilidad de la metafísica es realmente una investigación de la capacidad de un cierto tipo de la metafísica para ampliar nuestro conocimiento de la realidad, y que es demasiado así restringido en el alcance. Ya que hay otras ideas de la metafísica además de aquel de Wolff. Pero aunque sea completamente verdadero que Kant presta la atención insuficiente a otras concepciones de la metafísica, es posible exagerar la importancia de este

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUE* 11

línea de objeción. Por ejemplo, los conceptos como aquellos de causa y sustancia son empleados en otros sistemas metafísicos además de aquel de Wolff. Aún si el estado y la función de estos conceptos eran lo que Kant, en el curso de la primera *Crítica*, declara que ellos son, ellos no podían ser usados para Alcanzar el conocimiento de la realidad supersensible. La crítica Kantian de los poderes de razón así, de ser válido, afecte muchos otros sistemas metafísicos además de aquel de Wolff. En otras palabras, el campo de Kant de la pregunta puede ser demasiado estrecho en su punto de partida, en el sentido que la metafísica significa para él un tipo particular de la metafísica; pero la pregunta es desarrollada de tal modo que las conclusiones llegadas tienen una muy amplia variedad de la aplicación.

Puede ser también para notar que Kant no siempre usa el término 'metafísica' en exactamente el mismo

sentido. La investigación de los poderes de razón en cuanto a la cognición *a priori* pura es llamada la filosofía crítica, mientras la presentación sistemática del cuerpo entero del conocimiento philosophical alcanzado o alcanzable por el poder de la razón pura (es decir *a priori*) es llamada la metafísica. Cuando el término último es usado en este sentido, la filosofía crítica es una preparación para o propaedeutic

4to metafísica, y así se cae fuera de la metafísica. Pero el término 'metafísica' también puede ser dado a la toda filosofía (no empírica) pura, incluso la llamada filosofía crítica; y en este caso la filosofía crítica cuenta como la primera parte de la metafísica. Otra vez, si tomamos el término 'metaphysics*' como el sentido de la presentación sistemática del cuerpo entero del conocimiento filosófico alcanzado por el poder de la razón pura, podemos querer decir 'conocimiento', conocimiento en un sentido estricto, o podemos incluir el conocimiento fingido o ilusorio que muchos filósofos han pensado para ser alcanzables por la razón pura. Si entendemos la palabra 'conocimiento' en el primer de estos dos sentidos, Kant obviamente no rechaza la metafísica. Al contrario, él pensó que podría ser, al menos en principio, sistemáticamente y completamente desarrollado. Y sus propios *Primeros Elementos Metafísicos de Ciencias Naturales* son una contribución. Pero si el término 'meta-

^physics es usado para querer decir el conocimiento fingido{pretendido} o ilusorio de la realidad supersensible, una de las tareas de la filosofía crítica es exponer la cavidad de las reclamaciones hechas de parte de esta pseudociencia. Finalmente, debemos distinguirlas entre metafísica como una disposición natural y metafísica considerada como una ciencia. La mente tiene una tendencia natural de levantar tales problemas como aquellos de Dios e inmortalidad; y

12 KANT

aunque debiéramos tratar de entender por qué es así, Kant ni desea erradicar la tendencia, ni cree que es posible hacer así, aun si fuera deseable. La metafísica como una disposición natural es actual, y por lo tanto es obviamente posible. Pero la metafísica como una ciencia, si queremos decir con este conocimiento científico ^ de seres supersensibles, tiene nunca, según Kant, sido una realidad. Para todas las demostraciones presuntas hasta ahora producidas puede ser mostrado para ser inválido, es decir pseudodemostraciones. De ahí podemos muy preguntar correctamente si la metafísica, considerada como una ciencia, es posible.

Todo esto puede parecer muy complicado y confuso. Pero no es tan confuso en la práctica cuando suena cuando brevemente resumido. En primer lugar Kant él mismo se refiere a los usos diferentes del término 'metaphysics'.¹¹ En Segundo lugar el contexto deja claro en que sentido Kant usa el término en un paso particular. Pero el hecho que el término aguanta más de un sentido en sus escrituras tiene alguna importancia. Ya que si uno es ignorante de ello, uno puede concluir precipitadamente que él se contradice, admitiendo la metafísica en un lugar, rechazándolo en el otro, cuando no hay quizás realmente ninguna contradicción en absoluto.

2. Pero aunque la posibilidad de metafísica como una ciencia' (es decir como una ciencia con objetos de su experiencia del sentido propia, que supera) es para Kant un problema importante, esto sea sólo la parte del problema general considerado en *la Crítica de la Razón Pura*. Puede decirse que este problema general es aquella de la posibilidad del conocimiento *a priori*.

Ahora, por el conocimiento *a priori* Kant no quiere decir el conocimiento que es *relativamente a priori*; es decir con relación a este o aquella experiencia o a este o aquella clase de experiencia. Si alguien pone una ropa también cerca del fuego{incendio} de modo que sea chamuscado o quemado, podemos decir que él podría haber sabido *a priori* que este pasaría. O sea, sobre la base de la experiencia pasada el hombre podría haber sabido{conocido} antecedently a su acción cual su efecto sería. Él no tiene que haber esperado a ver lo que pasaría. Pero este conocimiento de antecedente sería *a priori* sólo con relación a una experiencia particular. Y no es de tal conocimiento *relativamente a priori* que Kant es piensan -_{vo} ing. Él piensa en el conocimiento que es *a priori* con relación a toda la experiencia.

Pero aquí tenemos que procurar no sacar la conclusión que Kant piensa en ideas innatas, supuestas estar presente en la mente humana antes de la experiencia en un sentido temporal de la palabra 'antes'. El conocimiento *a priori* puro no hace

el conocimiento medio{tacaño} que está explícitamente presente en la mente antes de que haya comenzado a experimentar algo en absoluto: esto significa el conocimiento que es no sacado de la experiencia, aun si hace su aspecto{aparición} como lo que llamaríamos generalmente 'knowl-

ifcdge' sólo con motivo de experiencia. Considere las declaraciones famosas y cotizadas{citadas} a menudo siguientes. 'Aquel todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia puede haber sin duda.... Pero aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, esto no sigue esto *proviene* de la experiencia/12 que Kant concuerda con los empíricos, como Locke, hasta el punto de decir que 'todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia'. Nuestro conocimiento, él piensa, debe comenzar con la experiencia porque la facultad cognoscitiva, cuando él dijo, requiere para ser traído en el ejercicio por nuestros sentidos afectados por objetos. Dado sensaciones, la materia prima de experiencia, la mente puede ponerse a trabajar. Al mismo tiempo, sin embargo, aun si ningún conocimiento es temporalmente el antecedente para experimentar, es posible que la facultad cognoscitiva suministre elementos *a priori* desde dentro sí con motivo de impresiones del sentido. En este sentido los elementos *a priori* serían no sacados de la experiencia.

¿4 Ahora, por qué debería Kant pensar que es posible para allí para ser algún conocimiento *a priori* en absoluto? La respuesta es que él fue convencido que allí claramente es tal conocimiento. Él estuvo de acuerdo con David Hume que no podemos sacar la necesidad y universalidad¹³ estricto de la experiencia. Esto sigue, por lo tanto, aquella 'necesidad y universalidad estricta son señales seguras del conocimiento *a priori* y están inseparablemente relacionadas con ' el uno al otro '.¹⁴ y es fácil mostrar que poseemos el conocimiento que encuentra la expresión en juicios necesarios y universales. 'Si uno desea un ejemplo de las ciencias, uno sólo tiene que mirar cualquier proposición en matemáticas. Si uno desea un ejemplo de las operaciones commonest del entendimiento, la proposición que cada cambio debe tener una causa puede servir objetivos/¹⁵ de alguien que Esta última proposición es, en la terminología de Kant, 'contaminado' en el sentido que el concepto de cambio es sacado de la experiencia. Pero la proposición es sin embargo *a priori*, aun si esto no es un ejemplo de puro *a priori*

^knowledge. Ya que esto es un juicio necesario y estrictamente universal.

Hay, por lo tanto, un área considerable del conocimiento *a priori*. El Kant reconoció su deuda a Hume. 'Libremente admito que esto era el pensamiento de David Hume que hace muchos años primero interrumpió mis sueños dogmáticos y dio una completamente nueva dirección a mis preguntas en el campo de especulativo

14 KANT

filosofía/¹⁶ Pero aunque Kant hubiera sido convencido por la discusión de Hume del principio de causalidad que el elemento necesariamente en el juicio no puede ser justificado en puramente líneas de empírico, él rechazó aceptar la cuenta psicológica de Hume de su origen en términos de asociación de ideas. Si digo que cada acontecimiento debe tener una causa, mi juicio expresa el conocimiento *a priori*: esto no es simplemente la expresión de una expectativa habitual mecánicamente producida por la asociación de ideas. La necesidad, Kant insiste, no es 'puramente subjetiva'; ¹⁷ la dependencia de cualquier acontecimiento o acontecimiento o cambio en una causa es conocida, y es conocido *a priori*. O sea, mi juicio no es simplemente una generalización de mi experiencia de casos particulares; tampoco esto está de pie en la necesidad de la confirmación empírica antes de que su verdad pueda ser conocida. Aunque, por lo tanto, Hume tuviera razón en el refrán que una relación necesaria entre acontecimiento y causa no es dada en la experiencia, su explicación psicológica del origen de la idea necesariamente era inadecuada. Tenemos aquí un caso del conocimiento *a priori*. Pero esto es de ningún modo el único caso. El Hume puede haber dedicado su atención principalmente a la relación causal; pero el Kant 'pronto encontró que el concepto de unión entre causa y efecto es de ningún modo el único por el cual el entendimiento piensa uniones entre cosas *a priori* '.¹⁸ hay, por lo tanto, un área considerable del conocimiento *a priori*.

¿Pero si allí seguramente es el conocimiento *a priori*, por qué debería Kant preguntar cómo es posible? Ya que si es actual, es obviamente posible. La respuesta es, por supuesto, que en caso de aquellos campos (matemáticas puras y física pura) donde, Kant es convencido, allí claramente es el conocimiento *a priori*, la

pregunta no es como este conocimiento es *posible* (mejor, *si* es posible) pero *como* es posible. ¿Concedido su posibilidad (para ello es actual), cómo es que es posible? ¿Cómo es que podemos tener el conocimiento *a priori* qué tenemos, por ejemplo, en matemáticas?

En caso de la metafísica especulativa, sin embargo, la reclamación de poseer conocimiento *a priori* es el sospechoso. Aquí, por lo tanto, preguntamos si es posible más bien que como es posible. Si la metafísica nos provee del conocimiento de Dios o de la inmortalidad, por ejemplo, tal conocimiento, en la vista {opinión} de Kant de la metafísica, debe ser *a priori*. Debe ser independiente de la experiencia, en el sentido que esto no depende lógicamente de juicios puramente empíricos. Pero hace la metafísica especulativa

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUE' 15

¿provéanos de tal conocimiento? ¿Es hasta capaz en principio de hacer así?

3. Debemos tratar ahora de hacer estos problemas más precisos. Y hacer así debemos referirnos al diferencia de Kant entre tipos Diferentes del juicio.

En primer lugar debemos distinguimos entre juicios analíticos {analíticos} y sintéticos. Los juicios analíticos {analíticos} son aquellos en los cuales el predicado está contenido, al menos implícitamente, en el concepto del sujeto. Se dice que ellos son 'explicative los juicios (*Erläuterungsurteile*) 1 ① porque el predicado no añade al concepto del sujeto nada que no está contenido ya en ello, explícitamente o implícitamente. Y su verdad depende de la ley de contradicción. No podemos negar la proposición sin implicarnos en la contradicción lógica. Kant cita cuando un ejemplo 'todos los cuerpos es ampliado'. Ya que la idea de extensión está contenida en la idea de cuerpo. Los juicios sintéticos, sin embargo, afirman o niegan de un sujeto un predicado que no está contenido en el concepto del sujeto. Los llaman, por lo tanto, 'ampliative 'o' los juicios aumentativos (*Erweiterungsurteile*), 20 porque ellos añaden algo al Concepto del sujeto. Según Kant, 'todos los cuerpos son neavy' es un ejemplo de un juicio sintético; ya que la idea de peso o peso no está contenida en el concepto de cuerpo como tal.

Debemos hacer ahora un diferencia adicional dentro de la clase general de juicios sintéticos. En todos los juicios sintéticos, cuando hemos visto, algo es añadido al concepto del sujeto. Una unión es afirmada (para restringir nuestra atención al juicio afirmativo) entre predicado y sujeto, pero el predicado no puede ser sacado del sujeto, tan hablar, por el mero análisis. Ahora, esta unión puede ser puramente actual y contingente: es dado entonces sólo en y por la experiencia. Y cuando es así, el juicio es sintético *a posteriori*. Tome la proposición, 'Todos los miembros de la tribu X son cortos', y nos dejan suponer que este es una proposición verdadera. Es sintético: ya que no podemos sacar la idea de brevedad por el mero análisis del concepto de ingreso ^of tribu que X.21 Pero la unión entre brevedad e ingreso de la tribu es dado sólo en y por la experiencia; y el juicio es simplemente el resultado de una serie de observaciones. Su universalidad no es estricta, pero asumida y relativa. Incluso si no resulta haber en este momento algún miembro de la tribu que no es corta, pueden haber uno o varios altos miembros en el futuro. No podemos saber {conocer}

16 KANT

a priori todos los miembros es corto: esto es simplemente una materia {un asunto} del hecho contingente.

Pero, según Kant, hay otra clase de proposiciones sintéticas, en las cuales la unión entre predicado y sujeto, aunque no conocible por el mero análisis del concepto del sujeto, es sin embargo necesaria y estrictamente universal. Lllaman éstos proposiciones *a priori* sintéticas. Kant nos da un ejemplo. 'Todo que pasa tiene su causa'22 la proposición es sintética porque el predicado, teniendo una causa, no está contenido en el concepto de lo que pasa, es decir de un acontecimiento. Esto es un ampliative, no un juicio explicative. Pero es al mismo tiempo *a priori*. Ya que es caracterizado por necesidad y universalidad estricta, las señales de juicios *a priori*. La proposición, 'todo que pasa tiene su causa', no significa que, a fin de que nuestra experiencia va, todos los acontecimientos han tenido causas y que es razonable esperar, hasta espectáculos de experiencia por otra parte, aquellos futuros acontecimientos también tendrán causas. Esto significa que cada acontecimiento, sin cualquier excepción posible, tendrá una causa. La proposición es, por supuesto, dependiente en la experiencia en un sentido, a saber que es por la experiencia que nos hacemos informados con el acontecimiento de cosas, con acontecimientos. Pero la unión entre predicado y sujeto es dada *a priori*. Esto no es una mera generalización de la experiencia, alcanzada por la inducción; tampoco esto está de pie en la

necesidad de la confirmación empírica. Sabemos *a priori* o de antemano que cada acontecimiento debe tener una causa; y la observación de tal unión en caso de acontecimientos que se caen dentro del campo de una experiencia no añade nada a la certeza del juicio.

Sería fuera de lugar, pienso, interrumpir el curso de Kant problemático hablando de la pregunta muy polémica de proposiciones *a priori* sintéticas. Pero a beneficio de cualquier lector que puede no estar bien consciente y del hecho, esto sólo cabe para notar que la existencia de proposiciones *a priori* sintéticas es extensamente desafiada por lógicos modernos, sobre todo, por supuesto, por empíricos y positivistas. Su acercamiento a la materia {al asunto} es bastante diferente de aquel de Kant, pero no deseo extenderme en este tema. El "punto principal es que mientras el diferencia general entre proposiciones analíticas {analíticas} y sintéticas no causa ninguna dificultad, muchos filósofos rechazan confesar que hay cualquier proposición sintética que es *a priori*. Si una proposición es necesaria, es analítico {analítico}. Si una proposición no es analítica {analítica}, es sintético *a posteriori*, usar la lengua de Kant. En otras palabras, el em-

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUE' 11

la opinión de piricist es que si una proposición analiza realmente más que los sentidos de términos o ilustra los sentidos de símbolos, si, o sea, esto nos da la información sobre la realidad no verbal, la unión entre predicado y sujeto no es, y no puede ser, necesaria. En fino, todas las proposiciones sintéticas son, en la terminología de Kant, *a posteriori*. Una proposición cuya verdad descansa simplemente en el principio de contradicción es, cuando Kant dijo, analítico {analítico}. Una proposición cuya verdad no descansa en el principio de contradicción no puede ser necesariamente verdadera. No hay ningún cuarto {espacio} para una tercera clase de proposiciones además de proposiciones analíticas {analíticas} por una parte y proposiciones empíricas (correspondiente a Kant sintético *a posteriori* juicios) en el otro.

Kant, sin embargo, fue convencido que hay proposiciones *a priori* sintéticas: es decir las proposiciones que no son simplemente 'explicative', pero que amplían nuestro conocimiento de la realidad y que son al mismo tiempo *a priori* (es decir necesarias y estrictamente universales). El problema general, por lo tanto, como es la cognición *a priori* posible, puede ser expresado así. ¿Cómo las proposiciones *a priori* sintéticas son posibles? ¿Cómo es que ^can sabemos {conocemos} algo en absoluto sobre la realidad *a priori*? Pero este Gen - ^ eral pregunta puede ser repartido en varios más preguntas particulares considerando donde sintético que las proposiciones *a priori* deben ser encontradas.

Ellos deben ser encontrados, en primer lugar, en matemáticas. El Tirst de todo debe ser notado que las proposiciones matemáticas apropiadas son siempre juicios *a priori* y no empíricas, porque ellos incluyen el concepto necesariamente, que no puede ser sacado de la experiencia/23 la proposición $7 + 5 = 12$ no es una admisión de generalización empírica de excepciones posibles. Esto es una proposición necesaria. Al mismo tiempo, sin embargo, esta proposición, según Kant, no es analítica {analítica} en el sentido descrito encima: es sintético. El concepto de doce no es obtenido, y no puede ser obtenido, por el mero análisis de la idea de la unión entre siete y cinco. Ya que esta idea no hace de sí implican el concepto de doce como el número particular que resulta de la unión. No podemos llegar al-Cnotion de 12 excepto con la ayuda de la intuición. 'La proposición aritmética es por lo tanto siempre sintética/24 O sea, es sintético *a priori*; para, cuando hemos visto, esto es una proposición necesaria y tan no puede ser sintético *a posteriori*.

Del mismo modo, las proposiciones de la geometría pura son también proposiciones *a priori* sintéticas. Por ejemplo, 'esto una línea recta entre dos puntos es la más corta, es propo-sintético

18 KANT

sition. Para mi concepto *de los directos* no contiene ninguna noción de la cantidad, pero sólo de la calidad. El concepto *del más corto* es así totalmente una adición, y no puede ser sacado por ningún análisis del concepto de una línea recta. La intuición debe prestar por lo tanto su ayuda aquí, por medio de la cual solo es esta síntesis posible/25, Pero además de ser sintético la proposición es necesaria, y tan *a priori*. Esto no es una generalización empírica.

Los géometras, Kant comenta, pueden hacer el uso de algunas proposiciones analíticas; pero él insiste que todas las proposiciones de matemáticas puras apropiadas sean proposiciones *a priori* sintéticas. Las matemáticas puras no son para él, cuando era para Leibniz, una ciencia simplemente analítica {analítica},

según el principio de contradicción: es constructivo en el carácter. Algo más será dicho en el siguiente capítulo sobre la concepción de Kant de matemáticas, cuando tratamos de su teoría de espacio y tiempo. Mientras tanto es suficiente notar la pregunta que proviene de su doctrina que las proposiciones matemáticas son proposiciones *a priori* sintéticas; ¿a saber cómo la ciencia matemática pura es posible? Seguramente sabemos{conocemos} verdades matemáticas *a priori*. ¿Pero cómo es posible hacer así?

En segundo lugar, las proposiciones *a priori* sintéticas también son encontradas en la física. Tome, por ejemplo, la proposición, 'en todos los cambios del mundo (material) corpóreo la cantidad de materia{asunto} permanece sin alterar'. Esta proposición, según Kant, es necesaria y por lo tanto *a priori*. Pero es también sintético. Ya que en el concepto de materia{asunto} no pensamos su permanencia, pero simplemente su presencia en el espacio, que esto llena. La física en general, por supuesto, no consiste simplemente en proposiciones *a priori* sintéticas. ¿Pero 'las ciencias naturales (física) contienen dentro de sí juicios *a priori* sintéticos como principios'.²⁶ y si llamamos{el complejo de estos principios ciencias naturales puras o física pura, la pregunta se levanta{surge}, 'Cómo las ciencias naturales puras o la física son posibles? 'Poseemos el conocimiento *a priori* en esta esfera. ¿Pero cómo es posible para nosotros para poseerlo?

Kant creyó que hay también las proposiciones *a priori sintéticas* en moralejas. Pero este sujeto puede ser dejado al capítulo en su teoría ética, cuando tratamos aquí de los problemas levantó y habló en *la Crítica de la Razón Pura*. Venimos, por lo tanto, al sujeto de metafísica. Y si consideramos la metafísica, encontramos que esto no apunta simplemente al análisis de conceptos. Esto contiene, en efecto, proposiciones analíticas{analíticas}; pero ellos no son, correctamente hablar, proposi-metafísico

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUE* 19

tions. La metafísica apunta a la ampliación de nuestro conocimiento de la realidad. Sus proposiciones deben ser, por lo tanto, sintéticas. Al mismo tiempo, si no es (y no es) una ciencia empírica, sus proposiciones deben ser *a priori*. Esto sigue, por lo tanto, esto si la metafísica es posible, esto debe consistir en sintético *a priori*

* proposiciones. 'Y entonces la metafísica, según su objetivo al menos, consiste simplemente en proposiciones/²⁷ *a priori* sintéticas Como un ejemplo Kant cita la proposición, 'el mundo debe tener un primer principio'.²⁸

Pero, cuando hemos visto, la reclamación de metafísica para ser una ciencia está en la duda. La pregunta, por lo tanto, no es tanto *como* la metafísica como una ciencia es posible *como si* es posible. En este punto, sin embargo, debemos referirnos a un diferencia que hemos hecho ya, el diferencia entre metafísica como una disposición natural y metafísica como una ciencia. Cuando Kant cree que se obliga naturalmente que la razón humana levante problemas que no pueden ser contestados empíricamente, él puede preguntar completamente correctamente como la metafísica, considerada como una disposición natural, es posible. Pero en vista de que él se duda si la reclamación de metafísica para constituir una ciencia, capaz de contestar sus propios problemas, es justificada, el ques-

I tion aquí está realmente si la metafísica considerada como una ciencia es posible.

Somos afrontados, por lo tanto, con cuatro preguntas. ¿Primero, cómo la ciencia matemática pura es posible? ¿En segundo lugar, cómo es ciencias naturales puras o física pura posible? ¿En tercer lugar, cómo es la metafísica, considerada como una disposición natural, *m* posible? ¿En cuarto lugar, es la metafísica, considerada como una ciencia, posible? Kant trata de estas preguntas en *la Crítica de la Razón Pura*.

4. Si consideramos la pregunta general, como es el conocimiento *a priori* posible o como son juicios *a priori* sintéticos posibles, y si al mismo tiempo tenemos en cuenta el acuerdo de Kant con Hume acerca de la imposibilidad de necesidad que se deriva y universalidad estricta de datos empíricos, podemos ver que difícil sería para él para mantener que el conocimiento consiste simplemente en la conformidad de la mente a sus objetos. La razón de este es obvia. Si, para saber{conocer} objetos, la mente debe conformarse sí mismo a ellos, y si al mismo tiempo esto no puede encontrar en estos objetos, considerados como empíricamente dado, uniones necesarias, se hace imposible para explicar como podemos hacer juicios necesarios y estrictamente universales que son de hecho verificados y que, cuando sabemos{conocemos} de antemano *o a priori*,

siempre debe ser verificado. No es

20 KANT

simplemente que encontremos, por ejemplo, que los acontecimientos experimentados tienen causas: también sabemos de antemano que cada acontecimiento debe tener una causa. Pero si reducimos la experiencia al simplemente dado, no podemos descubrir allí una relación causal necesaria. Es así imposible explicar nuestro conocimiento que cada acontecimiento debe tener una causa en la hipótesis que el conocimiento consiste simplemente en la conformación de la mente sí mismo a objetos.

Kant por lo tanto sugirió otra hipótesis. 'Hasta ahora ha sido asumido que todo nuestro conocimiento debe conformarse a objetos. Pero todas las tentativas de averiguar algo sobre ellos *a priori* por conceptos, y así ampliar nuestro conocimiento, no vinieron a nada en esta asunción. Déjenos intentar, entonces, si podemos no hacer el mejor progreso en las tareas de metafísica si asumimos que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento. Este en todo caso concuerda mejor con la posibilidad que buscamos, a saber de un conocimiento de objetos *a priori*, que determinarían algo sobre ellos antes de que los den nosotros/29

Esta hipótesis, Kant observa, es análoga a esto propuesto por Copérnico. Éste vio que aunque el sol parezca moverse a través de la tierra del este al Oeste, no podemos concluir justificadamente de este que la tierra es fijada y que el sol se mueve alrededor de una tierra fija, por la muy buena razón que el movimiento observado del sol sería exactamente el mismo (o sea, los fenómenos serían exactamente lo que ellos son) si esto fuera la tierra que se movía alrededor del sol, y el observador humano con ello. Los fenómenos inmediatos serían el mismo en la una o la otra hipótesis. La pregunta es si no hay fenómenos astronómicos que sólo pueden ser explicados en la hipótesis heliocéntrica, o que por lo menos son explicados mejor y más económicamente en el heliocéntrico que en la hipótesis geocéntrica. Y la investigación astronómica subsecuente mostró que este es en efecto el caso. En una manera análoga, Kant sugiere, la realidad empírica permanecería lo que esto está hasta en la hipótesis que para objetos para ser conocidos (es decir para ellos para *ser* objetos, si queremos decir 'con el objeto' un objeto de conocimiento) ellos deben conformarse a la mente más bien que el otro camino sobre. Y si el conocimiento *a priori* puede ser explicado en el nuevo, pero no en la vieja hipótesis, este es obviamente un argumento a favor del antiguo.

'La revolución de Copernican de Kant' no implica la vista {opinión} que la realidad puede ser reducida a la mente humana y sus ideas. Él no sugiere que la mente humana cree cosas, como

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUE' 21

lejos cuando su existencia está preocupada, pensándolos. Lo que él sugiere es que no podemos saber {conocer} cosas, que ellos no pueden ser objetos del conocimiento para nosotros, excepto en cuanto ellos son sujetos a ciertas condiciones *a priori* del conocimiento de parte del sujeto. Si asumimos que la mente humana es puramente pasiva en el conocimiento, no podemos explicar el conocimiento *a priori* que indudablemente poseemos. Déjenos asumir, por lo tanto, que la mente es activa. Esta actividad no significa la creación de seres de nada. Esto significa mejor dicho que la mente impone, como era, en el material último de la experiencia sus propias formas de la cognición, determinada por la estructura de sensibilidad humana y entendimiento, y esto las cosas no pueden ser conocidas excepto por medio de estas formas. Pero si hablamos de la mente que impone sus propias formas cognoscitivas a la materia prima, tan hablar, del conocimiento, este no debe ser tomado para significar que el sujeto humano hace este deliberadamente, conscientemente y del objetivo de juego. El objeto como dado a la experiencia consciente, el objeto en el cual pensamos (un árbol, por ejemplo), es sujeto ya a aquellas formas cognoscitivas que el sujeto humano impone por una necesidad natural, porque es lo que es; es decir debido a su estructura natural como un sujeto que sabe {conoce}. Las formas cognoscitivas así determinan la posibilidad de objetos, si 'el objeto' es tomado para referirse al objeto del conocimiento exactamente como tal. Si la palabra fuera tomada para referirse a cosas en ellos, es decir a cosas cuando ellos existen aparte de cualquier relación al sujeto que sabe {conoce}, no podíamos decir, por supuesto, que ellos son determinados por la mente humana.

Quizás la materia {el asunto} puede ser hecha un poco más clara volviendo a la ilustración es verdad que ordinaria de un hombre con gafas rojas y teñidas. Por una parte es obvio que el hombre que ve el mundo como rojo porque él lleva puestas gafas rojas y teñidas no crea las cosas que él ve en el sentido en el cual Dios

es el Creador. A menos que allí existiera cosas que le afectaron, es decir que estimuló su poder de la visión, él no vería nada en absoluto. Por otra parte nada podría ser visto por él, es decir nada podría ser para él un objeto de visión a menos que fuera visto como rojo. Al mismo tiempo, para hacer la analogía en absoluto aplicable, debemos añadir el punto importante siguiente. Un hombre que pone gafas rojas y teñidas hace tan deliberadamente: es por su propia opción que él ve cosas como rojas. Tenemos que imaginar, por lo tanto, un hombre que nace con su poder de la visión tan constituyó esto él ve todas las cosas como rojas. El mundo presentado a él en

22 KANT

la experiencia es entonces un mundo rojo. Este es realmente el punto de partida para su reflexión. Dos hipótesis son posibles entonces. Puede ser que todo *es* rojo. O puede ser que las cosas tienen colores diferentes, 30, pero que ellos parecen tan rojos debido a algún factor subjetivo (como es, en efecto, el caso en la analogía). Espontáneamente, el hombre abrazaría naturalmente la primera hipótesis. Pero puede ser que con el tiempo él encuentra una dificultad en la explicación de ciertos hechos en esta hipótesis. Así él puede ser conducido para prever y considerar la hipótesis alternativa. Y si él encuentra que los ciertos hechos pueden ser explicados en esta segunda hipótesis que no puede ser explicada en la hipótesis que todas las cosas son realmente rojas, él abrazará el segundo. Él nunca, en efecto, será capaz de ver 'los verdaderos' colores de cosas: las apariencias serán el mismo para él después de su cambio de la hipótesis como antes, como el movimiento aparente del sol es exactamente el mismo para el hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica cuando es para el hombre que acepta la hipótesis geocéntrica. Pero él sabrá{conocerá} por qué las cosas aparecen como ellos hacen. El hombre que acepta la hipótesis heliocéntrica sabrá que el movimiento aparente del sol alrededor de la tierra es debido al movimiento de la tierra y a su propio con ello. El hombre que ve todas las cosas como rojas tendrá la razón de suponer que este aspecto{aparición} de cosas es debido a una condición en él. Análogamente, el hombre que acepta 'la revolución de Copernican de Kant' tendrá la razón de creerle, dejarle ser asumido, que los ciertos caminos de los cuales las cosas le aparecen (como espacialmente coordinado, por ejemplo, y como relacionado el uno con el otro por relaciones causales necesarias) son debido a condiciones *a priori* subjetivas del conocimiento en él. Él, en efecto, no será capaz de saber{conocer} cosas aparte de su sometimiento a estas condiciones *a priori* o formas; pero él sabrá{conocerá} por qué el mundo empírico es lo que es para su conocimiento.

Hemos notado ya la referencia de Kant en su advertencia *al Prolegomena* a la influencia de Hume en su pensamiento. En el prefacio a la segunda edición *de la Crítica de la Razón Pura* él le llama la atención hacia la influencia de matemáticas y física en la sugerencia la idea de su 'revolución de Copernican'. En matemáticas una revolución debe haber ocurrido en una etapa{escena} muy temprana. A quienquiera el griego puede haber sido quién primero demostró las propiedades del triángulo isósceles, una nueva luz debe haber destellado sobre su mente. Ya que él vio que no era suficiente reflexionar diagrama visible del triángulo o la idea de ello en su mente. Él tenía al demonio-

KANT (2): PROBLEMAS DE LA PRIMERA 'CRÍTICA' 23

strate las propiedades del triángulo por un proceso de construcción activa. Y, en general, las matemáticas se hicieron una ciencia sólo cuando se hizo constructivo de acuerdo con conceptos *a priori*. En cuanto a la física, la revolución en esta esfera vino en una fecha mucho posterior. Con los experimentos de Galileo, Torricelli y otros una nueva luz se rompió sobre físicos. Ellos entendieron por fin que aunque el científico, en efecto, debiera acercarse a la Naturaleza para aprender de ella, él no debe hacer tan simplemente en el espíritu de un alumno. Mejor dicho debe él acercarse a la Naturaleza como un juez, obligándola para contestar las preguntas que él propone, cuando un juez insiste en testigos que contestan las preguntas propuestas a ellos según un plan. Él debe venir a la Naturaleza con principios en una mano y experimento en el otro y hacer sus preguntas de respuesta propuestas según su diseño u objetivo. Él no debe permitir que él simplemente la siga sobre parecido un niño en cuerdas principales. Era sólo cuando los físicos vieron que la Naturaleza debe ser hecha para conformarse, como era, a su designs³¹ preconcebido que el verdadero progreso en la ciencia se hizo posible. Y estas revoluciones en matemáticas y física sugieren que podamos ponernos posiblemente a lo largo mejor en la metafísica si asumimos que los objetos deben conformarse a la mente más bien que el otro camino por ahí. Cuando Hume mostró, la cognición *a priori* no puede ser explicada en la segunda suposición. Déjenos ver, por lo tanto, si puede ser explicado en el primer.

¿Cómo puede 'la revolución de Copernican' ayudar a explicar la cognición *a priori*? Un ejemplo puede ayudar a dar una idea preliminar. Sabemos que cada acontecimiento debe tener una causa. Pero, cuando Hume mostró, ninguna cantidad de la observación de acontecimientos particulares servirá para producir este conocimiento. De este Hume concluido que no puede decirse que nosotros *sabemos* que cada acontecimiento tiene una causa. Todo que podemos hacer debe tratar de encontrar una explicación psicológica de nuestra creencia o persuasión ³² Para Kant, sin embargo, seguramente sabemos que cada acontecimiento debe tener una causa. Y este es un caso de la cognición *a priori*. ¿En que condición es posible? Es posible sólo a condición de que los objetos, para ser objetos (es decir para ser conocido), debe ser sujetado a los conceptos *a priori* o las categorías del entendimiento humano, del cual la causalidad es el que. Ya que en este caso nada entrará alguna vez en el campo de nuestra experiencia excepto como la ejemplificación de la relación causal, como, volver a nuestra antigua ilustración, nada puede entrar alguna vez en el campo visual del hombre cuyo poder de la visión es tan constituido que él ve todas las cosas tan rojas, excepto como rojas. Si objetos de experiencia

24 KANT

son necesariamente parcialmente determinados o constituidos como tal por la imposición de categorías mentales, y si la causalidad es uno de éstos, podemos saber de antemano *o a priori* que nada pasará alguna vez, dentro del campo entero de la experiencia humana, sin una causa. Y ampliando esta idea más allá del ejemplo solo de la causalidad podemos explicar la posibilidad de la variedad entera de la cognición *a priori*.

Ahora, he hablado 'de la hipótesis' de Kant. Y en cuanto a su concepción inicial era, por supuesto, una hipótesis. Déjenos ver si podemos avanzar mejor asumiendo que .. / representa la clase de camino del cual Kant introduce su idea. Pero él nota que, aunque la idea fuera sugerida por la revolución en filosofía natural o física, no podemos, en la filosofía crítica, experimento con objetos en una manera análoga a esto en el cual el físico puede hacer experimentos. Estamos preocupados por la relación entre objetos y conocimiento en general, y no podemos quitar objetos de su relación al sujeto que sabe{conoce} a fin de ver si este hace o no les hace una diferencia. Tal procedimiento es imposible en principio. Al mismo tiempo, sin embargo, si en la nueva hipótesis podemos explicar lo que no puede ser explicado de ningún otro modo, y si al mismo tiempo tenemos éxito en la demostración de las leyes que están *a priori* en la base de Naturaleza (considerado como la suma de objetos posibles de la experiencia), habremos tenido éxito en la prueba de la validez del punto de vista que fue al principio asumido como una hipótesis.

5. Ahora, 'hay dos fuentes del conocimiento humano, que quizás primavera de un común, pero a nosotros raíz desconocida, a saber sensibilidad y entendimiento. Por los antiguos objetos nos son *dado*; ¿por éste ellos son *pensados*? Kant *de* ** aquí se distingue entre sentido o sensibilidad (*Sinn-lichkeit*) y entendiendo (*Verstand*), diciéndonos que los objetos son *dados* por el sentido y *estudiados* detenidamente el entendimiento. Pero esta declaración, de ser tomada sola y sin referirse al contexto, podría dar fácilmente ocasión a una idea falsa de su sentido, y unas palabras del comentario son necesarias.

Hemos visto que Kant no está de acuerdo con los empíricos que todo el conocimiento humano es sacado de la experiencia. Ya que hay conocimiento *a priori*, que no puede ser explicado en puramente principios de empírico. Al mismo tiempo él está de acuerdo con los empíricos en este punto, que los objetos nos son dados en la experiencia del sentido. Pero la palabra 'dada' puede engañar. A

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMEROS 2 dólares ^CRITIQUE*

ponga la materia{el asunto} mejor dicho toscamente, el pensamiento puede conseguir trabajar en objetos sólo cuando les dan al sentido; pero esto no sigue esto lo que es 'dado' no es ya una síntesis de materia{asunto} y forma, la forma impuesta por la sensibilidad humana. Y esto era la convicción de Kant que el dado es de hecho tal síntesis. La palabra 'dada' debe ser por lo tanto tomada como el sentido dado al conocimiento, sin la implicación que los sentidos detienen{entienden} cosas ellos, cosas cuando ellos existen independientemente de la actividad que sintetiza del sujeto humano. La experiencia del sentido sí mismo implica tal actividad, a saber síntesis en las intuiciones de sentido *a priori* de espacio y tiempo. Las cosas ellos nunca nos son dadas como objetos: esto que los hallazgos de entendimiento antes de que ello, tan hablar, cuando el dado es ya una síntesis de forma y materia{asunto}. El entendimiento entonces adelante sintetiza los datos de la intuición de sentido conforme a sus propios conceptos (no empíricos) puros o categorías.

La sensibilidad y el entendimiento, por lo tanto, cooperan en la constitución de la experiencia y en la determinación de objetos como objetos, aunque sus contribuciones sean distinguibles. Ahora, esto significa que la función de los conceptos puros o las categorías del entendimiento (*Verstand*) deben sintetizar los datos de la intuición de sentido. Ellos son por lo tanto inaplicables a la realidad que no es, y no puede ser, dada en la experiencia del sentido. Y resulta que ninguna metafísica que consiste en la utilización de los conceptos puros o las categorías del entendimiento (sich como los conceptos de causa y sustancia) para superar la experiencia, como Kant dijo, y describir realidad supersensible puede reclamar legítimamente para ser una ciencia. En efecto, una de las tareas del filósofo es exponer la cavidad de cualquier tal reclamación.

La función de los conceptos puros o las categorías del entendimiento deben sintetizar así el distribuidor de sentido: su uso está en su aplicación a los datos de la intuición de sentido. Pero hay también las ciertas ideas que, no siendo meras abstracciones de la experiencia, no son al mismo tiempo aplicables a los datos de la intuición de sentido. Ellos superan la experiencia en el sentido que ningunos objetos son dados, o pueden ser dados, dentro de la experiencia que les corresponden. Tal, por ejemplo, son las ideas del alma como un principio espiritual y de Dios. ¿Cómo son producidas tales ideas? La mente humana tiene una tendencia natural de buscar principios no condicionados de la unidad. Así esto busca el principio unconditioned³⁴ de la unidad de todo el pensamiento categórico en la idea del alma como un sujeto de pensamiento o ego. Y esto busca los principios no condicionados de la unidad

26 KANT

de todos los objetos de la experiencia en la idea de Dios, sumamente perfeccionan Ser.

Estas Ideas transcendentales, cuando Kant los llama, son asignadas por él a la razón (*Vernunft*). Debemos notar, por lo tanto, que Kant usa esta palabra con grados variantes del severidad {rigurosidad}. Cuando él llama la primera *Crítica la Crítica de la Razón Pura (Kritik der reinen Vernunft)*, la palabra 'razón', como la cubierta de los contenido generales del trabajo, incluye la sensibilidad, entendiendo y razón en el sentido más estrecho. En esta razón de sentido más estrecha (*Vernunft*) es distinguido de entender (*Verstand*), y todavía más de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Esto se refiere a la intelecto humana como procurando unificar un distribuidor que lo manda a un principio no condicionado, como Dios.

Ahora, esta tendencia natural de la razón, considerada en sí mismo, es de ninguna manera desacreditada por Kant. Al contrario, él considera que las Ideas transcendentales ejercen una función reglamentaria importante. Por ejemplo, la Idea del mundo como una totalidad, el sistema total de fenómenos causalmente relacionados, constantemente nos espolea en desarrollar hipótesis explicativas científicas alguna vez más amplias, síntesis conceptuales alguna vez más amplias de fenómenos. Esto sirve, en otras palabras, como una especie de objetivo ideal, la noción de que estimula la mente al esfuerzo renovado.

La pregunta se levanta {surge}, sin embargo, si estas Ideas poseen más que una función reglamentaria. ¿Pueden ellos ser la fuente de un conocimiento teórico de la realidad correspondiente? Esto es la convicción de Kant que ellos no pueden. En su vista {opinión} cualquier tentativa de usar estas Ideas como la base para la metafísica cuando una ciencia es predeterminada al fracaso. Si hacemos así, nos encontraremos implicados en errores lógicos y antinomias. Considerando nuestra posesión de estas Ideas, es fácil entender la tentación para usarlos en una manera 'superior'; es decir para ampliar nuestro conocimiento teórico más allá del campo de experiencia. Pero esto es una tentación para ser resistida.

Teniendo en cuenta las consideraciones perfiló en esta sección, podemos entender fácilmente la estructura general de *la Crítica de la Razón Pura*. El trabajo es dividido en dos amplias divisiones, el primer de las cuales es autorizado *Doctrina Transcendental de Elementos (Transzendentaler Elementarlehre)*. Este trata, como la palabra que los 35 'transcendentales' indican, con los elementos *a priori* (formas o condiciones) del conocimiento. Es subdividido en dos partes principales, *el Estético Transcendental (Mueren la transzendentaler Aesthetik)* y *la Lógica Transcendental (Mueren transzendentaler Logik)*. En el primer de estos Kant trata con

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUE' 2J

las formas *a priori* de sensibilidad y espectáculos como las proposiciones *a priori* sintéticas de matemáticas son posibles. *La Lógica Transcendental* es subdividida en *el Analítico {Analítico} Transcendental (Mueren*

transzendente Analytik) y la *Dialéctica Transcendental* (*Mueren transzendente Dialektik*). En Kant *Análítico*{*Analítico*} trata de los conceptos puros o las categorías del entendimiento y muestra como las proposiciones *a priori* sintéticas de ciencias naturales son posibles. En la *Dialéctica* él considera dos temas principales, primero la disposición natural a la metafísica, y en segundo lugar la pregunta si la metafísica (es decir la metafísica especulativa del tipo tradicional) pueden ser una ciencia. Como ha sido comentado ya, él afirma el valor de metafísica considerada como una disposición natural, pero niega su reclamación de constituir una ciencia verdadera que nos dan el conocimiento teórico de la realidad puramente inteligible.

Las segundas de las dos amplias divisiones de la *Crítica de la Razón Pura* son autorizadas *Doctrina Transcendental del Método* (*Transzendente Methodenlehre*). En el lugar de la metafísica especulativa 'o superior', reclamando para ser una ciencia de realidad que supera la experiencia, Kant preve una metafísica 'transcendental', que comprendería el sistema completo de la cognición *a priori*, incluso las fundaciones metafísicas de ciencias naturales. Él no profesa proporcionar este sistema transcendental en la *Crítica de la Razón Pura*. Si consideramos el sistema completo de la cognición *a priori* como un edificio, podemos decir que la *Doctrina Transcendental de Elementos*, la primera amplia división de la *Crítica*, examina los materiales y sus funciones, mientras la *Doctrina Transcendental del Método* considera el plan del edificio y es 'la determinación de las condiciones formales para un sistema completo de la Razón pura'.³⁶ Kant pueden decir, por lo tanto, que la *Crítica de la Razón Pura* dibuja el plan del edificio arquitectónicamente, y que es 'la idea completa de la filosofía transcendental, pero no esta ciencia sí ³⁷ mismo en Sentido estricto, la *Crítica de la Razón Pura* es sólo un propaedeutic al sistema de filosofía transcendental o metafísica. Pero si usamos el término último en un sentido más amplio, podemos decir, por supuesto, que los contenido de la *Crítica*, la doctrina de elementos y la doctrina de método, constituyen la primera parte de filosofía transcendental o metafísica.

6. En el último capítulo de la PARTE I la mención fue hecha del hecho que en *Sueños de un Vidente de fantasmas* Kant declaró que la metafísica es la ciencia de los límites o los límites de la razón humana. En la *Crítica de la Razón Pura* él se esfuerza a ful-

28 KANT

fil este programa. Pero debe entenderse que la razón significa la razón teórica o especulativa; mejor, razón en su función teórica. No podemos tener el conocimiento teórico de la realidad que no es dada en la experiencia del sentido o que es incapaz de ser tan dado. Hay, por supuesto, la reflexión crítica de la razón en sí; pero el resultado de tal reflexión debe revelar principalmente las condiciones del conocimiento científico, las condiciones de la posibilidad de objetos. Esto no nos abre un mundo de la realidad supersensible como un objeto del conocimiento teórico.

Al mismo tiempo esta delimitación de los límites del conocimiento teórico o científico no muestra que Dios, por ejemplo, es impensable o que el término es sin sentido. Lo que esto hace debe poner la libertad, la inmortalidad y Dios más allá de la variedad de la prueba o de disproof. La crítica de metafísica, por lo tanto, que debe ser encontrado en la *Dialéctica Transcendental* abre el camino para la fe práctica o moral, que descansa en el conocimiento moral. Así Kant puede say³⁸ que él tiene que suprimir el conocimiento para hacer sitio para la fe, y que su crítica destructiva de la reclamación de la metafísica de ser una ciencia golpea un golpe en la raíz de materialismo, fatalismo y ateísmo. Para las verdades que hay un alma espiritual, aquel hombre es libre{gratis} y que Dios existe ya no el resto en argumentos engañosos que se permiten una tierra{razón} para aquellos que niegan estas verdades; ellos son movidos a la esfera de la razón práctica o moral y hacerse objetos de la fe más bien que del conocimiento (este término tomado en cierto modo análogo a esto en el cual es usado en cuanto a matemáticas y ciencias naturales).

Esto es un gran error de considerar esta teoría como una mera concesión al ortodoxo y devoto o como un mero acto de la prudencia en la parte de Kant. Ya que esto es la parte de su solución con el gran problema de reconciliar el mundo de ciencia por una parte con, en el otro, el mundo del conocimiento moral y religioso. La ciencia (es decir física clásica) implica una concepción de leyes causales que no confiesan de la libertad. Y el hombre, considerado como un miembro del sistema cósmico estudiado por el científico, no es ninguna excepción. Pero el conocimiento científico tiene sus límites, y sus límites son determinados por las formas *a priori* de sensibilidad humana y entendimiento. No hay así ninguna razón válida en absoluto de decir que los

Límites de nuestro conocimiento científico o teórico son idénticos con los límites de realidad. Y el conocimiento moral, cuando sus implicaciones prácticas son desarrolladas, nos toma más allá de la esfera sensible. Como un ser fenomenal, el hombre debe ser considerado como sujeto a

KANT (2): PROBLEMAS DE PRIMER 'CRITIQUED 29

leyes causales y como determinado; pero el conocimiento moral, sí mismo una realidad, implica la idea de libertad. Aunque, por lo tanto, no podamos manifestarnos científicamente que el hombre es libre{gratis}, la creencia en la libertad es exigida por el conocimiento moral.

Este punto de vista es seguramente sitiado con dificultades. No sólo tenemos la división entre realidad sensible, fenomenal y noumenal, realidad puramente inteligible, pero también somos afrontados en particular con la concepción difícil del hombre tan fenomenalmente determinado, pero noumenalmente libre{gratis}, como determinado y libres{gratis} al mismo tiempo, aunque bajo aspectos diferentes. Pero sería fuera de lugar hablar de las dificultades aquí. Mi punto en la mención del punto de vista de Kant era doble. Primero, deseé llamar la atención otra vez hacia el problema general de la reconciliación del mundo de la física Newtoniana con el mundo de realidad y religión. Ya que si tenemos en cuenta este problema general, con menor probabilidad perderemos la vista de la madera para los árboles. En segundo lugar, deseé indicar que *la Crítica de la Razón Pura* no está de pie por sí mismo en el aislamiento solo de las otras escrituras de Kant, pero que esto forma una parte de una filosofía total que es gradualmente revelada con trabajos sucesivos. La verdad es que la primera *Crítica* tiene sus propios problemas, y a este grado esto está de pie por sí mismo. Pero, completamente aparte del hecho que la investigación de cognición *a priori* tiene que ser perseguida aún en el campo de la razón práctica, las conclusiones de la primera *Crítica* forman sólo una parte de la solución con un problema general que es la base del pensamiento de todo Kant. Y es importante entender este hecho del principio.

Capítulo Doce KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Espacio "y matemáticas de tiempo" los conceptos puros o categorías del entendimiento - la justificación de la aplicación de las categorías - el schematism de los principios a priori Sintéticos por las categorías - la posibilidad de la ciencia pura de Naturaleza - Fenómenos y noumena - la refutación de idealismo - comentarios Concluyentes.

i. El único camino, dice Kant a principios *del Estético Transcendental*, en el cual nuestro conocimiento puede estar relacionado inmediatamente con objetos es por medio de una intuición 1 y una intuición puede ocurrir sólo en cuanto un objeto nos es dado. Se dice que la intelecto divina es tanto intuitivo como arquetípico. O sea, la intuición divina crea sus objetos. Pero no es así con la intuición humana, que presupone un objeto. Y este significa que el sujeto humano debe ser afectado por el objeto de algún modo. Ahora, la capacidad para recibir representaciones (*Vorstellungen*) de objetos siendo afectado por ellos es llamada 'la sensibilidad' (*Sinn-lichkeit*). 'Por medio de la sensibilidad, por lo tanto, los objetos nos son dados, y esto solo nos provee de intuiciones/2

Si estos comentarios son tomados puramente por ellos, el término 'sensibilidad' tiene un amplio sentido, siendo la receptividad simplemente cognoscitiva o la capacidad para recibir representaciones de objetos siendo afectado por ellos. Pero debemos recordar que Kant considera la intuición divina, considerada exactamente en contraste con la intuición humana, que como no sólo arquetípico, pero intelectual. Esto sigue, por lo tanto, aquella intuición humana es la intuición de sentido. Y la sensibilidad así significa la capacidad para recibir representaciones de objetos siendo con sensatez afectado por ellos. 'El efecto de un objeto sobre la facultad de representación, a fin de que somos afectados por el objeto, es la sensación' (*Empfindung*) .3 Kant están de acuerdo, por lo tanto, con los empíricos hasta el punto de decir que la cognición humana de objetos requiere la sensación. La mente requiere

para ser puesto en el contacto, como era, con cosas por un afecto de los sentidos. Kant

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 31

lo toma para concedido que los sentidos son interpretados sobre por cosas externas; y el efecto de esta acción sobre la facultad de representación es llamado 'la sensación'. Éste es así una representación subjetiva; pero este no significa que es causado por el sujeto.

La intuición de sentido no puede ser, sin embargo, reducida simplemente *al a posteriori* los afectos de los nuestros sentidos por cosas. El objeto de una intuición sensual empírica es llamado por Kant 'el aspecto{la aparición}' (*Erscheinung*). Y en el aspecto{la aparición} podemos distinguir dos elementos. Primero hay su materia{asunto}. Este es descrito como 'el que que corresponde a la sensación'.⁴ En Segundo lugar, hay forma del aspecto{de la aparición}. Y este es descrito como 'el que que permite al distribuidor de aspecto{aparición} ser arreglado en cierto relations'.⁵ Ahora, la forma, a diferencia de la materia{del asunto}, no puede ser sí sensación, si la materia{el asunto} es descrita como el que que corresponde a la sensación. De ahí, mientras la materia{el asunto} es dada es *a posteriori*, la forma debe estar en el lado del sujeto: o sea, debe ser *a priori*, una forma *a priori* de la sensibilidad, perteneciendo a la misma estructura de la sensibilidad y constituyendo una condición necesaria de toda la intuición de sentido. Según Kant, hay dos formas puras de la sensibilidad,

⁴ espacio y tiempo. El espacio no es, en efecto, una condición necesaria *de todas* las intuiciones empíricas; pero este punto puede ser pasado para el momento. Es suficiente notar que Kant se separa de los empíricos puros encontrando un elemento *a priori* en toda la experiencia del sentido.

Quizás en este punto algunos comentarios deberían ser hechos sobre la terminología de Kant, hasta a costa de la interrupción de la exposición de su teoría de espacio y tiempo. Primero, el término 'representación' (*Vorstellung*) es usado en un muy amplio sentido de cubrir una variedad de estados cognoscitivos. De ahí el término 'la facultad de la representación' es bastante bien equivalente para 'oponerse' (*Gemitt*), un término que también es usado en un muy amplio sentido. En segundo lugar, el objeto de término (*Gegenstand*) no es usado consecuentemente en un sentido. Así en la definición de sensación cotizada{citada} encima 'del objeto' debe referirse a que Kant la cosa en sí mismo de llamadas posterior, y que es desconocido. Pero 'el objeto' generalmente significa el objeto de

⁵knowledge. En tercer lugar, en la primera edición de *la Crítica de la Razón Pura* Kant se distingue entre 'aspecto{aparición}' y fenómeno'. 'Las apariencias, a fin de que ellos son pensados como objetos según la unidad de las categorías, son llamadas *los fenómenos*.'⁶ De ahí 'aspecto{aparición}' deberían significar el contenido de una intuición de sentido cuando este contenido es considerado como 'indeterminado' o no clasificado, mientras 'el fenómeno' debería

32 KANT

objetos clasificados medios{tacaños}. De hecho, sin embargo, Kant a menudo usa el término 'aspecto{aparición}' (*Erscheinung*) en ambos sentidos.

Un comentario adicional. Hemos visto que la materia{el asunto} de apariencias es descrita como el que que 'corresponde a' la sensación. En otra parte, sin embargo, nos dicen que la sensación sí mismo carro ser llamado 'la materia{el asunto} de conocimiento del sentido'.⁷ y quizás estos dos modos de hablar puede ser considerada como expresiones de dos tendencias diferentes en el pensamiento de Kant. La cosa externa que afecta el sujeto es desconocida; pero afectando los sentidos esto produce una representación. Ahora, Kant a veces tiende a hablar como si todas las apariencias fueran representaciones subjetivas. Y, cuando este punto de vista es dominante, es natural para él para describir la sensación sí mismo como la materia{el asunto} de aspecto{aparición}. Ya que la sensación es descrita, cuando hemos visto, como el efecto de un objeto sobre la facultad de representación. Pero Kant también habla como si los fenómenos fueran objetos que no son

simplemente representaciones subjetivas; y este representa, en efecto, su perspectiva dominante. Si, entonces, pensamos lejos la contribución de las categorías del entendimiento a fenómenos y nos tratamos de apariencias (en el sentido más estrecho de la palabra), es natural hablar de la materia{del asunto} de un aspecto{una aparición} que como es el que que 'corresponde a ' la sensación.

Los tres últimos párrafos pueden ser descritos, no como una digresión, pero como una serie de notas a pie de página en el texto, si pueden permitir a uno una contradicción en términos. Sin embargo, un breve desarrollo de la idea sugerida en la oración final del último párrafo puede servir para clarificar la posición de Kant y llevar nuestra cuenta de ello. El acercamiento es propuesto por Kant él 8 mismo

El mundo de la experiencia común obviamente consiste en cosas con varias calidades, cosas que están de pie en varias relaciones el uno al otro. O sea, generalmente hablamos de la percepción de cosas, cada uno de las cuales puede ser descrito en términos de calidades, y cada uno de los cuales está de pie en varias relaciones a otras cosas. Y la percepción en este sentido es claramente el trabajo de entendimiento y sentido en la cooperación. Pero del proceso total podemos tratar de abstraer todo que es contribuido por el entendimiento, a fin de llegar a la intuición empírica, o percepción en un sentido estrecho. Entonces adquirimos el análisis lógico a apariencias, a lo que podemos llamar quizás contenido del sentido o datos del sentido. Pero podemos llevar el análisis adelante. Ya que dentro del contenido de experiencia del sentido podemos

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 33

distíngase entre el elemento material, el que que corresponde a la sensación indeterminada, y el elemento formal, las relaciones espaciotemporales del distribuidor de aspecto{aparición} 9 y el objetivo *del Estético Transcendental* deben aislar

los jfend estudian los elementos formales, considerados como una condición necesaria de la experiencia.

La materia{El asunto} puede ser expresada de esta manera. El nivel muy más bajo concebible de algo que podría ser llamado un conocimiento de o conocido con objetos implica al menos un referirse a las representaciones producidas por la acción de cosas sobre nuestros sentidos. Pero no podemos referirnos a sensaciones sin relacionarlos en espacio y tiempo. Por ejemplo, referirse a dos sensaciones, es decir para estar consciente de ellos, implica relacionar un con otro dentro del tiempo, dentro de una orden{un pedido} de la sucesión temporal. Una sensación viene antes o después o al mismo tiempo como el otro. El espacio y el tiempo constituyen el marco, como era, en que el distribuidor de sensación es pedido o arreglado. Ellos así al mismo tiempo diversifican y unifican (en relaciones espaciotemporales) la materia{el asunto} indeterminada del aspecto{de la aparición}.

El £ Este no significa, por supuesto, que somos al principio conscientes de sensaciones no pedidas, y que entonces los sujetamos a las formas *a priori* de espacio y tiempo. Ya que nunca somos afrontados, como era, con sensaciones no pedidas. Tampoco podríamos ser. En efecto, el quid de Kant es que el espacio y el tiempo son condiciones *a priori* necesarias de la experiencia del sentido. Lo que es dado, por lo tanto, en la intuición empírica, a saber aquel de los cuales somos conscientes, es, tan hablar, ya pedido. El pedido es una condición de conciencia o conocimiento, no una consecuencia de ello. La verdad es que dentro del aspecto{de la aparición} podemos distinguírnos, por un proceso de abstracción lógica o análisis, entre materia{asunto} y forma. Pero tan pronto como abstraemos en el pensamiento la forma subjetivamente contribuida del aspecto{de la aparición}, el objeto de que somos conscientes desaparece. En fino, los objetos de la intuición sensual o empírica son, como dado al conocimiento, ya sujeto a las formas *a priori* de la sensibilidad. El pedido o la relación ocurren dentro de la intuición sensual, no después de que ello.

^ Atención puede ser dibujado ahora al diferencia que Kant hace entre el sentido externo o externo, por medio del cual percibimos objetos externos a nosotros (o, cuando él dijo, represente a nosotros objetos como externos a nosotros), y el sentido interior o interno, por medio del cual percibimos que nuestro interior declara 10 que se dice que el Espacio es 'la forma de todas las apariencias de los sentidos externos, es decir la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo

34 KANT

que solo la intuición externa es posible para us'.11 que Todos los objetos externos a nosotros son, y deben ser,

representados como estando en el espacio. Se dice que el tiempo es 'la forma del sentido interno, es decir de la intuición de ourselves¹² y de nuestros '.¹³ Nuestros estados psíquicos estatales internos son percibidos a tiempo, como después del uno al otro o tan simultáneos, pero no como en el espacio ¹⁴

En vista de que Kant inmediatamente se pone a decir que el tiempo es la condición formal *a priori* de todas las apariencias en absoluto, mientras que el espacio es la condición formal *a priori* de apariencias externas sólo, puede parecer que él se contradice. Pero su sentido es este. Todas las representaciones (*Vorstellungen*), si ellos tienen o no tienen cosas externas como sus objetos, son determinaciones de la mente ¹⁵ Y, como tal, ellos pertenecen a nuestro estado interno. De ahí ellos deben ser todos sujetos a la condición formal de sentido interior o intuición, a saber tiempo. Pero el tiempo es así sólo la condición mediata de apariencias externas, mientras que esto es la condición inmediata de todas las apariencias internas.

Ahora, hemos estado hablando de espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad y como formas de la intuición. Pero hemos dibujado ya attention¹⁶ a los caminos diferentes de los cuales Kant usa el término 'intuición'. Y en lo que él llama 'la exposición metafísica' de las ideas de espacio y tiempo él se refiere a ellos como ser ellos mismos intuiciones *a priori*. Ellos no son empíricamente conceptos sacados. No puedo sacar la representación de espacio *a posteriori*, de las relaciones con experiencia entre apariencias externas; ya que no puedo representar apariencias externas como tener relaciones espaciales excepto dentro del espacio. Tampoco yo podría representar apariencias como existiendo simultáneamente o sucesivamente a menos que la representación de tiempo estuviera presente ya. Ya que los represento como existiendo simultáneamente o sucesivamente dentro del tiempo. Puedo pensar lejos todas las apariencias externas, y la representación de espacio todavía permanece, como una condición de su posibilidad. Del mismo modo, puedo pensar lejos todos los estados internos, pero la representación de tiempo todavía permanece. El espacio y el tiempo, por lo tanto, no pueden ser conceptos empíricamente sacados. Adelante, ellos no pueden ser conceptos en absoluto, si queremos decir con ideas de general de conceptos. Nuestras ideas de espacios son formadas por en - r troducing limitaciones dentro de un espacio unitario, que es presupuesto como su fundación necesaria; y nuestras ideas de tiempos diferentes o extensiones del tiempo son formadas en una manera análoga. Pero no podemos, según Kant, repartir conceptos generales de esta manera. El espacio y el tiempo son detalles más bien que conceptos generales. Y ellos son encontrados en el perceptual

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 35

nivel; ellos son presupuestos por los conceptos del entendimiento, no el otro camino por ahí. Debemos concluir, por lo tanto, que ellas son intuiciones *a priori* en el nivel de sentido, aunque no debiéramos tomar, por supuesto, este como el sentido de esto en representaciones j j j j e de espacio unitario y tiempo nosotros realidad existente no mental intuit. Las representaciones de espacio y tiempo son condiciones necesarias para la percepción; pero ellas son condiciones en el lado del sujeto.

¿Son el espacio y el tiempo, por lo tanto, irreal para Kant? La respuesta a esta pregunta depende de los sentidos que atamos a las palabras 'verdaderas' 'e irreales'. Las apariencias, objetos dados en la intuición empírica, son, tan hablar, ya tem-poralized y, en caso de apariencias representadas como externo a nosotros, spatialized. La realidad empírica es, por lo tanto, espaciotemporal, y resulta que debe decirse que el espacio y el tiempo posee la realidad empírica. Si la pregunta si el espacio y el tiempo son verdaderos es equivalente a la pregunta si la realidad empírica es caracterizada por relaciones espaciotemporales, la respuesta debe ser afirmativa. Experimentamos sólo apariencias, y las apariencias consisten en cuales ellos son, los objetos posibles de la experiencia, sólo por la unión de forma y materia{asunto}; es decir por el pedido de la materia{del asunto} indeterminada e informe de sensación por la aplicación de las formas puras de sensibilidad. Nunca puede haber un objeto del sentido externo que no está en el espacio; y nunca puede haber ningún objeto, si del sentido externo o interior, que no es en el tiempo ¹⁷ la realidad empírica de Ahí debe ser necesariamente caracterizada por relaciones espaciales y temporales. No es apropiado decir que las apariencias *parecen* estar en el espacio; ellos *están* en espacio y tiempo. Se puede objetar que, según Kant, el espacio y el tiempo son formas subjetivas de la sensibilidad, y que deberían llamarlos por lo tanto ideales más bien que verdaderos. Pero el caso es que, para Kant, no puede haber ninguna realidad empírica aparte de la imposición de estas formas. Ellos firman la constitución cuando era de la realidad empírica; y ellos son así empíricamente verdaderos.

Al mismo tiempo, sin embargo, en vista de que espacio y tiempo *a priori* las formas de la sensibilidad humana, la variedad de su aplicación es ampliada sólo a cosas como pareciéndonos. No hay ninguna razón de suponer que ellos se aplican a cosas ellos, aparte de su aspecto {aparición} a nosotros. En efecto, ellos no pueden hacer así. Ya que ellas son esencialmente condiciones para la posibilidad de apariencias. Mientras, por lo tanto, es correcto decir, por ejemplo, que todas las apariencias son a tiempo, esto está completamente en-

36 KANT

correcto decir que todas las cosas o toda la realidad son a tiempo. Si hay realidad que no puede afectar nuestros sentidos y que no puede pertenecer a la realidad empírica, ellos no pueden estar en espacio y tiempo. O sea, ellos no pueden tener relaciones espaciotemporales. Superando la realidad empírica ellos superan la orden {el pedido} espaciotemporal entera tnc. Además, aquella realidad que afecta realmente nuestros sentidos, cuando tomado cuando ellos están en ellos y aparte de ser objetos de la experiencia, no está en espacio y tiempo. Puede haber un poco de tierra {razón} en cosas en virtud de las cuales una cosa posee, como un fenómeno, ciertas relaciones espaciales y no otros; pero esta tierra {razón} es desconocida y necesariamente permanece desconocido. Esto no es una relación espacial. Ya que el espacio y el tiempo no tienen ninguna aplicación a la realidad no fenomenal.

La fórmula de Kant es, por lo tanto, este. El espacio y el tiempo son empíricamente verdaderos, pero transcendentamente ideales. Ellos son empíricamente verdaderos en el sentido que lo que es dado en la experiencia está en el espacio (si esto es un objeto de los sentidos externos) y a tiempo. El espacio y el tiempo no son, Kant insiste, ilusiones. Podemos distinguimos entre realidad e ilusión también en su teoría como en la teoría de enfrente. Pero el espacio y el tiempo son transcendentamente ideales en el sentido que la esfera de fenómenos es la única esfera de su validez, y que ellos no se aplican a cosas ellos, consideradas aparte de su aspecto {aparición} a nosotros 18 Este ideality transcendental, sin embargo, deja la realidad empírica de la orden {del pedido} espaciotemporal completamente intacta. Kant no confesaría, por lo tanto, que su vista {opinión} podría ser correctamente asimilada al idealismo Berkeleian, para existir debe percibir o ser percibido. Ya que él afirmó la existencia de cosas ellos, que no son percibidas 19 Su revolución Copernican, él insiste, no más perjudica la realidad empírica del mundo de experiencia que la hipótesis heliocéntrica cambia o niega los fenómenos. Esto es una pregunta de explicar fenómenos, no de negarles. Y su vista {opinión} de espacio y tiempo es capaz de explicar el conocimiento *a priori* fundado en estas intuiciones, que ninguna otra vista {opinión} es capaz de la explicación. A este conocimiento *a priori* debemos dar vuelta ahora.

2. Kant da lo que él llama 'exposition* transcendental tanto de espacio como de tiempo. 'Por una exposición transcendental entiendo la explicación de una concepción como un principio del cual la posibilidad de otras cogniciones *a priori* sintéticas puede ser discernida. Para este fin es requerido, primero que tales cogniciones realmente fluyan de la concepción dada, y en segundo lugar que estas cogniciones son posibles sólo en el pre

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 37

la suposición de un cedido el paso de explicar esta concepción/20 En su exposición transcendental del tiempo Kant no nos dice muchísimo más allá de los hechos, primero que el concepto de cambio, y con ello el concepto de movimiento (considerado como el cambio del espacio), es posible sólo en y por la representación de tiempo, y en segundo lugar que no podemos explicar la cognición *a priori* sintética expuesta en la doctrina general del movimiento excepto en la presuposición aquel tiempo es una intuición *a priori*. Tratando del espacio, sin embargo, él habla en algún length²¹ de matemáticas, en particular de la geometría. Y su tesis general es que la posibilidad del conocimiento matemático, que es sintético *a priori* en el carácter, puede ser explicada sólo en la teoría que el espacio y el tiempo son intuiciones *a priori* puras.

Déjenos tomar la proposición, "es posible construir una figura con las tres líneas rectas. No podemos deducir esta proposición por el mero análisis de los conceptos de una línea recta y del número tres. ¿Tenemos que construir el objeto (un triángulo) o, como Kant dijo, darnos un objeto en intuición. Este no puede ser una intuición empírica. Para entonces ello ^> uld no dan ocasión a una proposición necesaria. Debe ser, merefore, una intuición *a priori*. Y de este resulta que el objeto (el triángulo) no puede ser cosa en sí mismo o una imagen mental, como era, de una cosa en sí mismo. Esto no puede ser una cosa en sí mismo, para cosas ellos, por definición, no nos aparezca. Y aun si concedemos la posibilidad de intuiting una cosa en sí mismo, esta

intuición no podía ser *a priori*. La cosa me tendría que ser presentada en una intuición *a posteriori* intelectual, si tal eran posibles a nosotros. Tampoco podemos suponer que el objeto (el triángulo) es una imagen mental o la representación de una cosa en sí mismo. Para las proposiciones necesarias que nos permiten hacer construyendo un triángulo son hechos sobre el triángulo sí mismo. Por ejemplo, podemos demostrar las propiedades del triángulo isósceles, por decirlo así. Y no tenemos ninguna autorización para suponiendo que lo que es necesariamente verdadero de una representación sea verdadero de una cosa en sí mismo. ¿Cómo, entonces, podemos construir en objetos de intuición que nos permiten Articular proposiciones *a priori* sintéticas? Podemos hacer tan sólo a condición de que haya en nosotros una facultad (*Vernnogen*) de la intuición *a priori*, que es la condición universal, necesaria para la posibilidad de objetos de la intuición externa. Las matemáticas no son una ciencia puramente analítica{analítica} que nos da la información sólo sobre los contenidos de conceptos o los sentidos de los términos. Esto nos da la información *a priori* sobre objetos de ex-

38 KANT

intuición de ternal. Pero este no es posible a menos que las intuiciones requeridas para la construcción de matemáticas sean todas basadas en intuiciones *a priori* que son las condiciones necesarias para la misma posibilidad de objetos de la intuición externa. Así 'la geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente, y aún *un priori*'.²² Pero no podíamos determinar las propiedades de espacio de esta manera a menos que el espacio fuera una forma pura de la sensibilidad humana, una intuición *a priori* pura que es la condición necesaria para todos los objetos de la intuición externa.

La materia{El asunto} puede ser quizás hecha algo más clara refiriéndose a la discusión de Kant en *el Prolegomena* de la objetividad de matemáticas, es decir de su aplicabilidad a objetos. La geometría, para tomar una rama particular de matemáticas, es construida *a priori*. Sin embargo sabemos muy bien que sus proposiciones son necesarias, en el sentido que la realidad empírica siempre debe conformarse a ellos. El geómetra determina *a priori* las propiedades de espacio, y sus proposiciones siempre serán verdaderas de la orden{del pedido} espacial empírica. ¿Pero cómo puede él hacer declaraciones *a priori* necesariamente verdaderas que tienen la validez objetiva en la referencia al mundo externo, empírico? Es posible para él para hacer este sólo si el espacio, whosfe propiedades que él determina, es una forma pura de la sensibilidad humana, por cual forma sola los objetos nos son dados y que se aplica sólo a fenómenos, no a cosas ellos. Una vez que aceptamos esta explicación, 'es completamente fácil entender y al mismo tiempo demostrar indiscutiblemente que todos los objetos externos de nuestro mundo sensible deben concordar necesariamente en todo el severidad{rigurosidad} con las proposiciones de geometría'.²³

Kant así usa el carácter *a priori* de matemáticas para demostrar su teoría de espacio y tiempo. Y es del interés para notar la relación de su posición a aquel de Platón. Éste también fue convencido del carácter *a priori* de matemáticas. Pero él lo explicó postulando una intuición de 'los objetos matemáticos, detalles inteligibles que no son fenómenos y que subsisten en algún sentido en su propio derecho. Esta línea de la explicación es excluida en los principios de Kant; y él acusa a Platón de abandonar el mundo de sentido an't dándose a la fuga en un reino ideal vacío donde la mente no puede encontrar ningún apoyo seguro. Sin embargo, él comparte la convicción de Platón del carácter *a priori* del conocimiento matemático, aunque su explicación de ello sea diferente.

Algunas referencias a Leibniz pueden ayudar a lanzar un poco de luz adicional en la vista{opinión} de Kant de matemáticas. Para Leibniz todos

KANT (3) yo CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 39

las proposiciones matemáticas, incluso axiomas, pueden ser demostradas con la ayuda de definiciones y el principio de contradicción. Para Kant los axiomas fundamentales no pueden ser demostrados por el recurso al principio de contradicción, la geometría es así axiomática en el carácter. Pero Kant mantiene imat los axiomas fundamentales de perspicias de expreso de geometría en la naturaleza esencial del espacio representado en una intuición *a priori* subjetiva. Y es obvio que es posible creer tanto que los axiomas son indemonstrable como que ellos no expresan perspicias en la naturaleza esencial del espacio. Ya que ellos podrían ser sostenidos para ser postulados libres{gratis}, como, por ejemplo, por el matemático, D. Hilbert.

Otra vez, en el desarrollo de la ciencia matemática la mente, según Leibniz, procede analíticamente. Sólo

requerimos definiciones y el principio de contradicción, y podemos proceder entonces por el análisis. Para Kant, cuando hemos visto, las matemáticas no son una ciencia puramente analítica{analítica}: es sintético, requiriendo la intuición y procediendo constructivamente. Y este es tan verdadero de la aritmética como es de la geometría. Ahora, si aceptamos la vista{opinión}, representada sobre todo por Bertrand Russell, aquellas matemáticas son por último reducibles a la lógica, en el sentido que las Matemáticas puras podrían ser en principio deducidas de ciertos conceptos lógicos primitivos y proposiciones indemonstrables, rechazaremos naturalmente la teoría de Kant. Consideraremos esta teoría como refutada por *los Principios de Matemáticas y Principia Mathematica*. Pero la vista{opinión} de Russell de matemáticas como puramente analítico{analítico} no es, por supuesto, por ningún medio universalmente aceptado. Y si pensamos, con L. E. J. Brouwer por ejemplo, aquellas matemáticas implican realmente de hecho la intuición, ataremos naturalmente más valor a la teoría de Kant, aun si no aceptamos su cuenta de espacio y tiempo. Sin embargo, cuando no soy un matemático, no puedo intentar de manera rentable decidirme cuanto verdad allí está en la teoría. Sólo puedo llamar la atención hacia el hecho que los filósofos modernos de matemáticas son de ningún modo todos concordados que las matemáticas son lo que Kant dijo que no era, a saber una ciencia puramente analítica{analítica}. La atención también debe ser, sin embargo, llamada hacia un rasgo de la teoría del mt de la geometría que ha conducido a críticos a mantener iat la teoría ha sido desacreditada por el desarrollo matemático subsecuente. Por el espacio Kant quiso decir el espacio Euclidiano, y por la geometría él quiso decir la geometría 24 Euclidiana que Esto sigue, por lo tanto, esto si el geómetra lee lejos, entonces para hablar, las propiedades de espacio, la geometría de Euclid es la única geometría. La geometría euclidiana se aplicará necesariamente a empírico

40 KANT

la realidad, pero ningún otro sistema geométrico se aplicará. Desde el tiempo de Kant, sin embargo, las geometrías no euclidianas han sido desarrolladas, y ha sido mostrado que el espacio Euclidiano es sólo uno de los espacios concebibles. Además, la geometría Euclidiana no es la única que encajará la realidad, cuando era; la geometría de whicfe debe ser usada depende del objetivo del matemático y los problemas con los cuales él tiene que tratar., en efecto, sería absurdo culpar a Kant para tener un prejuicio a favor de la geometría Euclidiana. Al mismo tiempo el desarrollo de otras geometrías ha dado su posición insostenible.

Para ser exacto, es imprudente decir sin la calificación que Kant excluyó la posibilidad de cualquier geometría no euclidiana. Ya que le encontramos diciendo, por ejemplo, que 'no hay ninguna contradicción en el concepto de una figura que es encerrada dentro de dos líneas rectas. Para los conceptos de dos líneas rectas y de su intersección no contienen ninguna negación de una figura. La imposibilidad es encontrada, no en el concepto en sí mismo, pero en la construcción del concepto en el espacio; es decir en las condiciones y determinaciones de espacio. Pero éstos tienen su propia realidad objetiva; es decir ellos se aplican a cosas posibles, porque ellos contienen en ellos *a priori* la forma de experiencia en el general/25, Pero aun si tomamos este paso diciendo que por inferencia que una geometría no euclidiana es una posibilidad lógica desnuda, Kant claramente declara que tal geometría no puede ser construida en la intuición. Y este es realmente, para Kant, la misma cosa para decir que no puede haber un sistema geométrico no euclidiano. La geometría no euclidiana puede ser imaginable en el sentido que no es excluido simplemente por la aplicación del principio de contradicción. Pero, cuando hemos visto, las matemáticas para Kant no descansan simplemente en el principio de contradicción; esto no es un analítico{analítico}, pero una ciencia sintética. De ahí la estafa-structibility es esencial para un sistema geométrico. Y decir que la geometría sólo Euclidiana puede ser construida realmente es decir que no pueden haber sistemas no euclidianos.

¡Si, por lo tanto, asumimos el carácter constructivo de la geometría, y si las geometrías no euclidianas pueden ser construidas, esto sigue por lo menos que la teoría de Kant de la geometría! no puede ser aceptado cuando esto está de pie. Y si los sistemas no euclidianos pueden ser aplicados, este dice contra la teoría de Kant que la intuición del espacio Euclidiano es una condición universal y necesaria para la posibilidad de objetos. Pero si sería posible revisar la teoría Kantian de la subjetividad de espacio de tal modo para tener en cuenta subsecuente

el desarrollo matemático no es una materia {un asunto} en la cual me siento dispuesto para ofrecer cualquier opinión. Del punto de vista puramente matemático esto no es una pregunta de ninguna importancia. Del punto de vista filosófico esto tiene, en efecto, importancia; pero entonces pueden haber otros motivos de negar la teoría de Kant de idealidad trascendental, de espacio y tiempo 26

Sin embargo, si asumimos que Kant ha demostrado la verdad de su teoría de espacio y tiempo, puede decirse que él ha contestado su primera pregunta, a saber como es la ciencia matemática posible. ¿Cómo podemos explicar la posibilidad de la cognición *a priori* sintética que indudablemente poseemos en matemáticas? Es explicable si, y sólo si, el espacio y el tiempo son empíricamente verdaderos, pero trascendentalmente ideales en el sentido descrito encima.

Un comentario final. Esto puede haber ocurrido al lector que es muy raro que Kant trate matemáticas en el nivel de sensibilidad. Pero éste no imaginó, por supuesto, que la aritmética y la geometría son desarrolladas por los sentidos sin el uso del entendimiento. La pregunta era lo que es la fundación necesaria para el trabajo de la mente en sus charranes en vías de desarrollo de proposiciones matemáticas. Y para Kant las formas *a priori* de la sensibilidad, las intuiciones puras de espacio y tiempo, constituyen esta fundación necesaria. En su vista {opinión} toda la intuición humana es sensual, y si la intuición es requerida en matemáticas, debe ser sensual en el carácter. Él puede haberse equivocado bien en el pensamiento que toda la intuición humana es necesariamente sensual. Pero por lo menos él no era culpable de la absurdidad de suponiendo que los sentidos construyan sistemas matemáticos sin la cooperación del entendimiento.

3. Podemos comenzar nuestro tratamiento *del Analítico {Analítico} Transcendental* desarrollando un pequeño este punto importante de la cooperación de sentido y entendiendo en el conocimiento humano.

El conocimiento humano proviene de dos fuentes principales en la mente (*Gemüht*). El primer es la facultad o poder de recibir impresiones; y por este un objeto nos es dado. La intuición de sentido nos provee de datos, y no podemos obtener objetos como datos de ningún otro modo. La segunda fuente principal del conocimiento humano es el poder de pensar los datos por medio de conceptos. La receptividad de la mente para impresiones es llamada la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). La facultad de espontáneamente para producir representaciones es llamada entendiendo (*Verstand*). Y la cooperación de ambas facultades es requerida para el conocimiento de objetos. Sin la sensibilidad ningún objeto sería dado

42 KANT

a nosotros, y sin el entendimiento de ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin el contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.... Estos dos poderes o facultades no puede cambiar sus funciones. El entendimiento es incapaz de intuiting, y los sentidos son incapaces del pensamiento. Es sólo de la cooperación unida de los dos que el conocimiento puede levantarse {surgirse} /27

Pero aunque la cooperación de ambos poderes sea requerida para el conocimiento, no deberíamos pasar por alto las diferencias entre ellos. Y podemos distinguirnlos entre sensibilidad y sus leyes por una parte y entendimiento y sus leyes en el otro. La ciencia de las leyes de sensibilidad ha sido considerada ya. Debemos girar ahora por lo tanto nuestra atención a la ciencia de las leyes del entendimiento, a saber lógica.

La lógica por la cual estamos aquí preocupados no es, sin embargo, lógica formal, que considera sólo las formas de pensamiento y abstrae de su contenido y de diferencias en las clases de objetos en los cuales podemos pensar 28 Que estamos preocupados por lo que Kant llama 'logic7' trascendental. No es ofrecido como un sustituto de la lógica formal tradicional, que Kant simplemente acepta. Es ofrecido como un adicional, y nuevo, ciencia. Como la lógica formal pura, está preocupado por los principios *a priori* del pensamiento, pero, a diferencia de la antigua ciencia, esto no abstrae de todo el contenido del conocimiento, es decir de la relación de conocimiento a su objeto. Ya que está preocupado por los conceptos *a priori* y los principios del entendimiento y con su aplicación a objetos; no, en efecto, con su aplicación a este o que clase particular de objeto, pero con su aplicación a objetos en general. En otras palabras, la lógica trascendental está preocupada por el conocimiento *a priori* de objetos a fin de que este es el trabajo del entendimiento. Trascendental estético, que hemos considerado ya, estudia las formas puras de la sensibilidad como las condiciones *a priori* necesarias para objetos dados a nosotros en *la intuición de sentido*. La lógica trascendental estudia los conceptos *a priori* y los principios del entendimiento si es necesario condiciones

para objetos (es decir los datos de la intuición de sentido) *ser pensado*.

La materia{El asunto} puede ser puesta este camino. Esto era la convicción de Kant que hay en los conceptos *a priori* comprensivos por los cuales el distribuidor de fenómenos es sintetizado. La causalidad es uno de ellos. Hay cuarto{espacio}, por lo tanto, para un estudio sistemático de estos conceptos y de los principios basados en ellos. En la persecución de este estudio descubriremos los caminos en cual hu-

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 43

el hombre que entiende necesariamente sintetiza fenómenos y hace el conocimiento posible.

La segunda parte de la *Lógica Transcendental*, a saber la *Dialéctica Transcendental*, está preocupada por el mal uso de estos conceptos *a priori* y principios y con su extensión ilegítima de los objetos dados en la intuición de sentido a cosas en general, incluso aquellos que no nos pueden ser dados como objetos en el sentido apropiado. Pero deben irse de la consideración de esta segunda parte para el siguiente capítulo. Estamos preocupados actualmente con la primera parte, a saber *el Analítico{Analítico} Transcendental*. Y nuestra primera tarea es averiguar los conceptos *a priori* del entendimiento (*Analítico{Analítico} de Conceptos*).

¿Pero cómo debemos empezar esta tarea? Obviamente, no nos visitan para hacer un inventario completo de todos los conceptos posibles y luego separar los conceptos *a priori* de aquellos que son *a posteriori* o empíricos, abstraídos de la experiencia del sentido. Incluso si este era prácticamente posible, deberíamos poseer un criterio o método para distinguirnos entre conceptos *a priori* y empíricos. Y si estábamos en la posesión de un método para averiguar qué conceptos son *puramente a priori*, podría ser que el uso del método nos permitiría conseguir nuestro objetivo sin hacer cualquier tal inventario general. La pregunta es, por lo tanto, si hay de hecho un modo de averiguar los conceptos *a priori* del entendimiento en una manera directa y sistemática. Necesitamos un principio o, como Kant dijo, 'clue* transcendental (*Leit-jaden*) para descubrir estos conceptos.

Kant encuentra esta pista en la facultad de juicio, que para él es el mismo como el poder de pensamiento. 'Podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento pueda ser representado como el poder de opinión. ¿Ya que es, según qué ha sido dicho encima, un poder de pensamiento/29 Ahora, cuál es un juicio? Juzgar, que es el mismo para pensar, es unificar representaciones diferentes para formar una cognición por medio de conceptos 30 En el juicio, por lo tanto, las representaciones son sintetizadas por medio de conceptos. Ahora, no podemos poner obviamente ningún límite al número de juicios posibles, si hablamos de juicios particulares. Pero podemos determinar el número de modos posibles de juzgar, es decir el número de tipos lógicos del juicio, considerado según su forma. Y, en la opinión de Kant, los lógicos han hecho ya así. Pero ellos no han llevado la materia{el asunto} adelante y han investigado la razón por qué éstos, y sólo éstos, las formas del juicio son posibles. Está, sin embargo, exactamente aquí esto

44 KANT

podemos encontrar nuestra 'pista transcendental'. Ya que cada forma del juicio es determinada por un concepto *a priori*. Y a fin de, por lo tanto, para descubrir la lista de los conceptos *a priori* puros del entendimiento, sólo tenemos que examinar la mesa{tabla} de tipos lógicos posibles del juicio.

Podemos poner la materia{el asunto} de esta manera. El entendimiento no hace intuit; esto juzga. Y juzgar es sintetizar. Ahora, hay ciertos modos fundamentales de sintetizar (las funciones de la unidad en el juicio, como Kant dijo), expuesto en los tipos lógicos posibles o las formas del juicio. Y éstos exponen la estructura *a priori* del entendimiento, considerado como una unificación o sintetizar el poder. Podemos descubrir así las funciones fundamentales que sintetizan del entendimiento. 'Las funciones del entendimiento pueden ser así todas encontradas, si uno puede exponer completamente las funciones de unidad en juicios. Y la sección siguiente mostrará que este puede ser hecho completamente fácilmente/31

Hasta ahora hablábamos generalmente de los conceptos puros o *a priori* del entendimiento. Pero Kant también los llama *categorías*. Y este es probablemente una mejor palabra. El entendimiento, que es la unificación o sintetizar u opinión del poder, posee una estructura categorial *a priori*. O sea, porque es cual es,

esto necesariamente sintetiza representaciones de ciertos modos fundamentales, según ciertas categorías básicas. Sin este conocimiento que sintetiza de objetos no es posible. De ahí las categorías del entendimiento son condiciones *a priori* para el conocimiento. Es decir ellas son condiciones *a priori* para la posibilidad de objetos pensados. Y sin ser pensado realmente no puede decirse que los objetos son conocidos. Puesto que cuando hemos visto, la sensibilidad y el entendimiento cooperan en la producción de conocimiento, aunque sus funciones se diferencien y pueden ser consideradas por separado.

La mesa{tabla} de Kanfs de tipos del juicio o de funciones lógicas del juicio puede ser dada ahora. Por la conveniencia doy al mismo tiempo su mesa{tabla} de categorías. Los espectáculos de esquema totales que categoría corresponde, o es supuesta corresponder, a cual función lógica. Las mesas{tablas} deben ser encontradas en el primer capítulo *de los Analíticos{Analíticos} de Conceptos 32*

Categorías de Juicios

i. Cantidad. yo. Cantidad, (i) Universal. (i) Unidad.

(ii) Particular. (ii) Pluralidad,

(iii) Singular. (iii) Totalidad.

KANT (3):

Juicios

2. Calidad.

(iv) Afirmativo, (v) Negativo, (vi) Infinito.

3. Relación.

(vii) Categórico.

(viii) Hipotético, (ix) Disyuntivo.

CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 45

Categorías

2. Calidad.

(iv) Realidad, (v) Negación, (vi) Limitación.

3. Relación.

(vii) Inherencia y subsistencia (sustancia y accidente).

(viii) Causalidad y dependencia (causa y efecto).

(ix) Comunidad (reciprocidad entre agente y paciente).

4. Modalidad.

(x) Imposibilidad de la posibilidad.

(xi) "Existencia no existencia".

(xii) Contingencia de la necesidad.

Kant comenta sobre la lista de categorías que no ha sido hecho en una manera desordenada, como la lista de Aristóteles de categorías, pero por la aplicación sistemática de un principio. Esto así contiene todos los

conceptos puros originales o las categorías del entendimiento. Hay, en efecto, otros conceptos puros del entendimiento pero éstos son sacados (*cuenta{proyecto de la ley; billete de banco}*) *a priori* y filial. Kant propone de llamarlos *predicables*, distinguirlos de las categorías (*praedicamenta*); pero él no emprende dar una lista de ellos; es decir calcular{resolver} el completo del sistema de original y sacar puros de conceptos del entendimiento. Es bastante para su objetivo de haber dado la lista de los conceptos originales o categorías.

Kant era, sin embargo, sobreoptimista en el pensamiento que él había dado una lista completa de categorías. Ya que está claro que su principio para determinar lo que ellos eran era el dependiente por la aceptación de ciertas vistas{opiniones} sobre el juicio, que fueron tomadas de la lógica de su tiempo. Y entonces estaba abierto a sus sucesores para revisar su lista, aun cuando ellos aceptaron la idea general de categorías *a priori*.

4. Modalidad.

(x) Problemático.

(xi) Assertoric. (xii) Apodictic.

46 KANT

Vale la pena comentar, quizás, que según Kant la tercera categoría en cada tríada proviene de la combinación del segundo con el primer. Así la totalidad es la pluralidad considerada como la unidad; la limitación es la realidad combinada con la negación; la comunidad es la causalidad de una sustancia que recíprocamente determina y determinado por otra sustancia; y la necesidad es la existencia dada por la posibilidad de existencia 33 Esta interpretación del esquema triadic puede parecer ser algo rebuscada; pero en vista de la posición central ocupada más tarde en la filosofía Hegelian por la idea del desarrollo triadic por tesis, antítesis y síntesis vale la pena llamar la atención aquí hacia los comentarios de Kant.

4. Según Kant, por lo tanto, hay doce categorías *a priori* del entendimiento. ¿Pero cuál es la justificación para su empleo en sintetizar fenómenos? ¿Cuál es la justificación para su aplicación a objetos? Tal problema no se levanta{no surge} en relación al empleo de las formas *a priori* de la sensibilidad. Puesto que cuando hemos visto, ningunos objetos nos pueden ser dados en absoluto excepto por el sometimiento de la materia{del asunto} indeterminada de la sensación a las formas de espacio y tiempo. De ahí sería tonto preguntar como somos justificados en la aplicación de las formas de sensibilidad a objetos. Ya que estas formas son una condición necesaria de ser allí objetos en absoluto. Pero la situación en cuanto a las categorías del entendimiento es diferente. Los objetos son tan hablar allí, ya, dado en la intuición de sentido. ¿No podían estos objetos, a saber apariencias, ser tal que la aplicación a ellos de las categorías del entendimiento los deforma o falsifica? Tenemos que mostrar que la aplicación es justificada.

Dar de tal justificación es llamado por Kant la deducción trascendental de las categorías. La palabra 'deducción' puede ser fácilmente entendida mal. Ya que esto sugiere un descubrimiento sistemático de cuales las categorías son. Y este ha sido hecho ya. En el contexto presente, por lo tanto, la deducción significa la justificación, cuando Kant en efecto explica. En cuanto a la palabra 'trascendental', su sentido es mejor entendido contrastando ello con la palabra 'empírica'. Kant no está preocupado para justificar la aplicación de las categorías mostrando que su empleo es empíricamente fructuoso, en este o que ciencia, por ejemplo. Él está preocupado para justificar su aplicación mostrando que ellas son condiciones *a priori* de toda la experiencia. Él puede decir, por lo tanto, que el objetivo entero de la deducción trascendental es mostrar que los conceptos *a priori* o categorías del in-

KANT (3) yO CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 47

los derstanding son condiciones *a priori* de la posibilidad de experiencia.

El problema puede ser definido más estrechamente. El espacio y el tiempo son también condiciones *a priori* de la experiencia. Pero ellos son la estafa-

Los ^ditions que son necesariamente requeridos a fin de que los objetos nos debieran ser dados. La tarea de deduo* transcendental tion, por lo tanto, es mostrar que las categorías son condiciones que son necesariamente requeridas para objetos ser *pensadas*. En otras palabras, una justificación de la aplicación de

las categorías a objetos debe tomar la forma de exposición que los objetos no pueden ser pensados excepto por las categorías que sintetizan del entendimiento. Y cuando pensar en objetos es requerido para el conocimiento de ellos, mostrar que los objetos no pueden ser pensados ahorran por las categorías debe mostrar que ellos no pueden ser conocidos excepto por las categorías. Y mostrar este debe mostrar que el empleo de las categorías es justificado; es decir que ellos tengan la validez objetiva.

Esta manera de pensar está claramente implicada en Kant Coperni-pueden la revolución. El uso de las categorías no puede ser justificado poniendo por caso que la mente debiera conformarse a objetos. Pero si los objetos, para ser conocido, deben conformarse a la mente, y

J si este significa que ellos deben ser sujetados a las categorías del entendimiento a fin de ser objetos en el sentido pleno, ninguna justificación adicional del uso de las categorías es requerida.

El argumento de la deducción trascendental de Kant es de ningún modo fácil para seguir. Pero en el curso de ello él introduce una idea importante; y un poco de esfuerzo debe ser hecho para dar breve razón de ello, hasta a riesgo de simplificar demasiado su manera de pensar. En la fabricación de esta tentativa encajonaré mi atención a la deducción como dado en la segunda edición de *la Crítica de la Razón Pura*, que se diferencia bastante de aquel dado en la primera edición.

Un objeto de conocimiento es definido por Kant como 'que en el concepto del cual el distribuidor de una intuición dada es *unido*'.^{3*} Sin la síntesis no puede haber ningún conocimiento de objetos. No podía llamarse una mera corriente, tan hablar, de representaciones inconexas conocimiento. Ahora, la síntesis es

f el trabajo del entendimiento. 'La unión (*Verbindung* y *conjunctio* son las palabras usadas por Kant) de un distribuidor nunca nos puede ser dada por el sentido...; ya que esto es un acto de la espontaneidad del poder de representación. Y cuando hay que llamar este entendimiento de facultad, distinguirlo de la sensibilidad, toda la unión, o consciente o inconsciente, si del distribuidor de intuición o de varios conceptos

48 KANT

... es un acto del entendimiento. Y a este acto damos el nombre general de la síntesis/³⁵

Además de los conceptos del distribuidor y de su síntesis, la idea de unión o conjunción contiene otro elemento. Este es la representación de la unidad del distribuidor. \ de Ahí la unión puede ser descrita como 'la representación de la unidad sintética de los '³⁶ diversos

Kant no se refiere aquí al concepto *a priori* o la categoría de la unidad que figura en la lista de categorías. Él no dice que toda la unión implica la aplicación de esta categoría. Para la aplicación de cualquier categoría, si ello ser unidad o alguno otro, presupone la unidad de la cual él habla. ¿De qué, entonces, habla Kant? Él habla de la unidad que consiste con relación a una percepción y pensamiento del sujeto. Los objetos son pensados por medio de las categorías pero sin esta unidad ellos no serían imaginables. En otras palabras, el trabajo del entendimiento de sintetizar no es posible excepto dentro de la unidad de conocimiento.

Este significa que el distribuidor de intuición o percepción es incapaz de ser pensado y así haciéndose un objeto de conocimiento a menos que la percepción y el pensamiento sean tan unidos en ^ un sujeto que la cohibición es capaz de acompañar todas las representaciones. Kant expresa este diciendo que el *pienso* debe ser capaz de acompañar todas las representaciones de alguien. No es necesario que yo siempre debiera pensar en mi percepción y pensamiento como *la mía*. Pero sin la *posibilidad* de tal conciencia ninguna unidad puede ser dada al distribuidor de intuición: ninguna unión es posible. 'El *pienso* debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones. Para por otra parte algo podría ser representado en mí que no podía ser pensado en absoluto. Y este es equivalente al refrán que la representación sería imposible o al menos no sería nada a mí... Por lo tanto cada distribuidor de la intuición tiene una relación necesaria al *pienso* en el mismo sujeto en el cual este distribuidor es encontrado/³⁷ sería absurdo hablar del que tengo cualquier idea a menos que la conciencia de sí mismo pudiera acompañarlo. Y sería absurdo hablar del distribuidor de percepción pensada, a menos que el mismo conocimiento pudiera acompañar la percepción y el pensamiento.

Esta relación entre el sujeto y el distribuidor de intuición (a saber la relación expresada diciendo que el *pienso* debe ser capaz del acompañamiento de todos ellos) es llamada por Kant 'apperception puro', distinguirlo de

apperception empírico, es decir la conciencia empírica y contingente

KANT (3) yo CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 49

de un estado psíquico dado como el mío. El conocimiento empírico que acompaña representaciones diferentes es fragmentario. En un momento ejerzo un acto empírico de la conciencia de sí mismo, acompañando una representación dada, en el otro yo

\ no haga. El conocimiento empírico, como las representaciones que esto acompaña, es disunited. Pero la posibilidad de un idéntico *pienso* acompañar todas las representaciones es una condición permanente de la experiencia. Y esto presupone un transcendental (no empírico) la unidad de la cohibición que no me es dada como un objeto, pero que es la condición necesaria fundamental para ser allí cualquier objeto en absoluto para mí. A menos que el distribuidor de intuición pudiera ser traído, como era, a la unidad de apperception, no podrían haber ninguna experiencia, ningún conocimiento. O, para expresarlo menos subjetivamente, no podrían haber ningunos objetos.

Kant no quiere decir, por supuesto, que tengo que ser primero consciente de mí como un sujeto o ego antes de que yo pueda hacer alguno sintetizar. No tengo ningún conocimiento previo de un ego autoidéntico permanente. Es sólo con actos dirigidos hacia el dado que me doy cuenta de ellos como el mío. El conocimiento de mí y el conocimiento del que que está cognoscitivamente relacionado con el mí

'están tan ligados juntos en el mí que el conocimiento de mí no es una experiencia temporalmente previa. Al mismo tiempo la unidad de apperception (en el sentido que el *pienso* debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones) y la unidad transcendental del conocimiento son condiciones *a priori* de la experiencia. Sin la unión no hay ninguna experiencia. Y la unión implica la unidad de apperception.

En el hablar de la unidad de conocimiento, de la unidad de percepción y pensamiento en un sujeto, como una condición de experiencia, Kant puede parecer decir algo obvio. Pero, de ser así, esto es un hecho patente que parece ser pasado por aquellos que olvidan, como era, el sujeto como el sujeto y tan el concentrado en el ego empírico como el objeto que ellos se sienten justificados en la disolución el mí en una serie de acontecimientos psíquicos o en la descripción de ello como siendo simplemente una construcción lógica, es decir la clase de tales acontecimientos. Si tenemos en cuenta estos phenomenologists, Kant parece llamar la atención hacia un punto de gran importancia.

¿La pregunta se levanta{surge}, sin embargo, qué tiene todo esto para hacer con la justificación de la aplicación de las categorías? La respuesta es, en resumen, como sigue. Ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, es posible a menos que el distribuidor de intuición esté relacionado en una cohibición. Pero toda la síntesis es efectuada

50 KANT

por el entendimiento, y es así por el entendimiento que el distribuidor de representaciones es traído en la unidad de apperception. Ahora, el entendimiento sintetiza por medio de sus categorías *a priori*. De ahí ninguna experiencia objetiva, ningún conocimiento de objetos, es posible excepto por la aplicación de las categorías. El mundo de experiencia es formado por la cooperación de percepción y pensando en la aplicación de las formas *a priori* de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento. De ahí las categorías se refieren a objetos, es decir tienen la referencia objetiva, porque todos los objetos, para ser objetos, deben conformarse a ellos.

Las propias palabras de Kant valen la pena cotizar{citar}. 'El distribuidor que es dado en una intuición sensual viene necesariamente bajo la unidad sintética original de apperception. Para así solo es *la unidad* de intuición posible. Pero aquella operación del entendimiento, por el cual el distribuidor de representaciones dadas (o intuiciones o conceptos) es traído bajo un apperception, es la función lógica de juicios. Así todo el distribuidor, a fin de que es dado en una intuición empírica, es *determinado* con relación a una de las funciones lógicas del juicio, por el cual, o sea, es traído bajo un conocimiento. Ahora, *las categorías* no son nada más, pero estas funciones del juicio, a fin de que el distribuidor en una intuición dada es determinado con relación a ellos. Por consiguiente el distribuidor en una intuición dada es necesariamente sujeto a las categorías/38 Otra vez, 'un distribuidor que está contenido en una intuición que llamo el mío es representado

por medio de la síntesis del entendimiento como perteneciendo a la unidad *necesaria* de la cohibición. Y este ocurre por medio de la categoría/39

5. Una pregunta adicional, sin embargo, se levanta {surge}. Tenemos por una parte los datos diversos de la intuición y en el otro una pluralidad de categorías. ¿Qué determina qué categoría o las categorías son aplicadas? Necesitamos alguna indicación de un eslabón conectador. Deben haber alguna proporción o la homogeneidad entre los datos de la intuición de sentido y las categorías si los antiguos deben ser subsumidos bajo éste. Pero los conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos comparando con intuiciones empíricas (o hasta con intuiciones sensuales en general), y ellos nunca pueden ser descubiertos en ninguna intuición. ¿Cómo, entonces, es *el subsumption* de éste bajo el antiguo, y con ello la aplicación de las categorías a apariencias posibles? '40 Este es el problema.

Para solucionar este problema Kant tiene el recurso a la imaginación

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 51

(*El Einbildungskraft*) concibió como un poder mediano o facultad entre entendimiento y sensibilidad. Se dice que la imaginación produce y es el portador, como era, *de schemata*. Un esquema es, en general, una regla o procedimiento para el producción de imágenes que *schematize* o delimitan, tan hablar, una categoría para permitir su aplicación a apariencias. El esquema no es una imagen, pero representa un procedimiento general para la constitución de imágenes. Esta representación de un procedimiento general de la imaginación para proveer un concepto de su imagen llamo el esquema para este concepto/41 el esquema, siendo general, tiene una afinidad con el concepto: la imagen, siendo particular, tiene una afinidad con el distribuidor de intuición. Así la imaginación es capaz de mediar entre los conceptos del entendimiento y el distribuidor de intuición.

Kant no era, por supuesto, el primer filósofo para enfatizar la función mediana de la imagen. Esta función había sido atribuida a la imagen en, por ejemplo, Aristotelianismo medieval. Pero el acercamiento a este sujeto en la filosofía de Kant obviamente es, y debe ser, diferente de aquel del Aristotélico medieval. Para éste la imagen es el resultado de procesos en el nivel de sentido y sirve por su parte como una base para la abstracción intelectual. Con Kant, sin embargo, la imagen es un producto espontáneo del poder de imaginación que trabaja según un esquema que esto sí mismo produce. Nunca debemos olvidar que para Kant el objeto debe conformarse a la mente más bien que el otro camino sobre.

Para mostrar la clase de cosa él quiere decir que Kant da un o dos ejemplos de matemáticas. Puedo producir, por ejemplo, una imagen del número cinco colocando cinco puntos un después el

otro de esta manera..... Pero el esquema del número cinco

no es esta imagen o ninguna otra imagen: esto es la representación de un método por lo cual una multiplicidad puede ser representada en una imagen de acuerdo con un cierto concepto. El esquema permite juntar {reconciliar}, como era, del concepto y el distribuidor de fenómenos. O sea, esto permite la aplicación del concepto a fenómenos. Kant también cita el [^]non-mathematical el ejemplo del concepto de un perro. El esquema de este concepto es una regla para producir una representación que es requerida para aplicar el concepto a un animal particular.

Tales ilustraciones pueden engañar sumamente. Ya que estamos preocupados principalmente aquí, no con conceptos matemáticos, y todavía menos con empírico *a posteriori* ideas como aquel de

52 KANT

un perro, pero con las categorías puras del entendimiento. Y estamos preocupados, no con *schemata* o reglas para la producción de imágenes que (*schemata*) nosotros podemos elegir o cambiar, pero con *schemata* transcendentales que determinan *a priori* las condiciones bajo las cuales una categoría puede ser aplicada a cualquier distribuidor. Sin embargo, Kant's ejemplos, tomados de la aplicación de conceptos matemáticos y *de a posteriori* ideas a los datos de la percepción, son queridos para servir sólo como una introducción a la noción general de un esquema.

Schemata transcendentales de las categorías determinan las condiciones bajo las cuales las categorías pueden

ser aplicadas a apariencias. Y para Kant este significa la determinación de las condiciones temporales bajo las cuales una categoría es aplicable a apariencias. Ya que la situación a tiempo es el único rasgo que es común por lo que parece independientemente de, incluso los estados del empírico mí. De Ahí Kant puede decir que 'los schemata son determinaciones solamente temporales *a priori* de acuerdo con el Tiempo rules'.⁴² es la condición formal de la unión o la conjunción de todas las representaciones. Y una determinación transcendental del tiempo, que es un producto de la imaginación, tiene, como era, un equilibrio en ambos campos. Es homogéneo con la categoría de la cual esto es el esquema en el cual es universal y descansa en una regla *a priori*. Es homogéneo con apariencias, en aquel tiempo está contenido en cada representación empírica del distribuidor. 'Así una aplicación de la categoría a apariencias se hace posible por medio de la determinación transcendental del tiempo que, como el esquema de los conceptos del entendimiento, permite el subsumption de éste (apariencias) bajo el antiguo/⁴³

Kant no habla en mucha longitud de schemata particular de categorías particulares. Y lo que él dice realmente está en algunos casos muy difíciles de entender. Como, por lo tanto, no deseo implicarme en problemas larguísimos de la exégesis, mencionaré sólo unos ejemplos.

Dando vuelta a las categorías de relación, nos dicen que el esquema de la categoría de sustancia es 'la permanencia del real⁴⁴ a tiempo, es decir la representación de ello como una suscripción ^ el estrato de la determinación empírica del tiempo; como un substrato, por lo tanto, que permanece, mientras todo lo demás changes'.⁴⁵ O sea, a fin de que el concepto de sustancia debiera ser aplicable a los datos de la percepción, esto debe ser schematized o determinado por el esquema de la imaginación; y este implica representar la sustancia como un permanente sub-

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 53

estrato de cambio a tiempo. Sólo en este schematized forma es la categoría aplicable a apariencias.

El esquema de la categoría de causa es 'el verdadero que, cuando postulado, siempre es seguido de algo más. Esto engaña-Jjists, por lo tanto, en la sucesión del distribuidor, en cuanto esta sucesión es sujeta a una regla/⁴⁶ Kant no desea decir que el concepto de causalidad es solamente el concepto de la sucesión regular. Lo que él quiere decir es que la categoría de causa no es aplicable a apariencias a menos que sea así schematized por la imaginación que esto implica la representación de la sucesión regular a tiempo.

El esquema de la tercera categoría de la relación, aquella de comunidad o reciprocidad entre agente y paciente, está 'la coexistencia de las determinaciones (los accidentes) del el que con aquellos de otro según una regla'.⁴⁷ Aquí otra vez Kant no quiere decir que la coexistencia de sustancias con sus accidentes es todo lo que hay en el concepto de interacción. Pero este concepto no puede ser aplicado a fenómenos a menos que sea dado una forma que implica esta representación de la coexistencia a tiempo.

. Finalmente, para tomar las dos últimas categorías de la modalidad, el ^schema de la categoría de la existencia es en un cierto tiempo, mientras el esquema de la categoría necesariamente es el ser de un objeto en todo el tiempo. La necesidad, como una categoría, no significa simplemente estar en todo el tiempo. Esto significa, cuando vimos antes, existencia que es dada por la misma posibilidad de la existencia. Pero la categoría no podía ser aplicada, según Kant, a menos que la imaginación tan lo determinara en el respeto del tiempo para implicar la representación de ser o existencia en todo el tiempo. Este es una condición necesaria de su aplicabilidad. No podemos representar a nosotros nada si es necesario excepto representándolo como existiendo en todo el tiempo. Esta idea pertenece a la categoría schematized. Y esto es siempre la categoría schematized que es aplicada.

Un problema se levanta{surge} que puede ser brevemente indicado aquí. Kant, cuando hemos visto, usa la categoría de términos y concepto puro *o a priori* para referirse a la misma cosa. Ahora, las categorías son descritas como funciones lógicas. Ellas son formas puras del entendimiento que hacen la síntesis posible, pero que, tomado en ellos aparte de su aplicación a apariencias, no representan ningún objeto. Y en este caso pueden preguntarle si la palabra "concept*" no es un nombre poco apropiado. Y en su comentario sobre *la Crítica de Reason*⁴⁸ puro encontramos el Profesor Kemp Smith que mantiene esto cuando Kant

habla sobre las categorías él por lo general quiere decir el schemata. De ahí el capítulo en el schematism de las categorías simplemente contiene sus definiciones retrasadas. Las categorías apropiadas, como formas puras del entendimiento, son funciones simplemente lógicas y no tienen ningún contenido determinado{definido} o sentido. Th& el concepto de sustancia, por ejemplo, sería lo que Kant llama el esquema de la categoría de sustancia. No hay ningún cuarto{espacio}, como era, para un concepto puro de sustancia además de la noción de sustancia definida en el esquema.

Hay seguramente muy para ser dicho para este punto de vista. Y si damos vuelta a conceptos matemáticos, podría ser mantenido que la representación de una regla general o procedimiento para la construcción de triángulos es el concepto de triángulo. Al mismo tiempo, mientras Kant seguramente dice que las categorías unschematized no tienen ningún sentido suficiente darnos el concepto de un objeto y que ellos son 'sólo funciones del entendimiento para la producción de concepts', 49 él también les atribuye algún contenido, aun si este contenido no es suficiente para representar un objeto. 'La sustancia, por ejemplo, si excluimos la determinación temporal de la permanencia, no significaría nada más que algo, que puede ser el pensamiento de ^ como el sujeto, sin ser un predicado de algo que más/50 puede ser que puedo 'hacer nothing*' de esta idea, como Kant dijo. Pero este significa que no puedo aplicarlo para representar un objeto, un objeto que es un objeto posible de experiencia, y experiencia que es la experiencia del sentido. El hecho permanece, sin embargo, aquel *algún* sentido o el contenido son atribuidos por Kant a la categoría unschematized. Este sentido no es suficientemente determinado{definido} para dar el conocimiento; pero es imaginable, como una posibilidad lógica. Según Kant, los metaphysicians han intentado usar las categorías puras como una fuente de conocimiento de cosas ellos. Y usar las categorías puras de esta manera es emplearlos mal. Pero la misma posibilidad del mal uso presupone que ellos tienen *algún* sentido.

6. Ahora, el entendimiento produce *a priori* ciertos principios que declaran las condiciones de la posibilidad de la experiencia objetiva, o sea, de la experiencia de objetos. O, \ para poner la misma cosa de otro modo, el entendimiento produce *a priori* ciertos principios que son reglas para el uso objetivo de las categorías. Para averiguar, por lo tanto, cuales estos principios son, tenemos que sólo considerar la mesa{tabla} de categorías schematized. 'La mesa{tabla} de categorías nos da la guía natural a la mesa{tabla} de principios (*Grundsdtze*), porque

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 55

éste no es nada más que reglas para el uso objetivo del antiguo/51

Los principios correspondiente a las categorías de cantidad son llamados por Kant 'los axiomas de la intuición'. Él no menciona axiomas específicos; pero él nos dice que su principio general es, 'Todas las intuiciones son magnitudes'.⁵² extenso Este es un principio del entendimiento puro, y entonces no puede ser (no que uno sería tentado pensar que es) un principio matemático. Ya que se dice que principios matemáticos son sacados de intuiciones puras por la mediación del entendimiento, no del entendimiento puro sí mismo. Al mismo tiempo este principio de los axiomas de intuición explica, según Kant, por qué las proposiciones *a priori* sintéticas de matemáticas son aplicables para experimentar. Por ejemplo, lo que la geometría afirma de la intuición pura del espacio debe ser válido para intuiciones empíricas si todas las intuiciones son magnitudes extensas. De hecho, cuando el principio es una condición de la experiencia objetiva, la aplicabilidad de matemáticas es también una condición de la experiencia objetiva. Y podemos añadir que si el principio de los axiomas de intuición explica por qué las proposiciones *a priori* sintéticas de matemáticas son aplicables a la realidad fenomenal, esto también explica la posibilidad de la física matemática.

Los principios correspondiente a las categorías schematized de la calidad son llamados por Kant 'las anticipaciones de la experiencia'. El principio general de estas anticipaciones es 'en todas las apariencias el verdadero que es un objeto de sensación tiene la magnitud intensiva, es decir un grado'.⁵³ En la discusión del esquema de las categorías de la calidad Kant mantuvo que esto implica la representación del grado de la intensidad, una noción que implica la posibilidad del aumento de la intensidad y de la disminución abajo al cero (negación). Nos dicen ahora, en el principio general de las anticipaciones de experiencia, que todas las percepciones empíricas, como la implicación de la sensación, deben tener grados de la intensidad. Este principio, por lo tanto, se permite una base *a priori* para la medida matemática de la sensación.

Si tomamos estos dos principios juntos, a saber el principio de los axiomas de la intuición y el principio de las

anticipaciones de la experiencia, podemos ver que ellos nos permiten hacer predicciones sobre futuras intuiciones o percepciones., en efecto, no podemos predecir *a priori* lo que nuestras futuras percepciones serán; tampoco podemos predecir la calidad de percepciones empíricas (percepciones que implican la sensación). No podemos predecir que el siguiente objeto de la percepción será rojo, por ejemplo.

56 KANT

Pero podemos predecir que todas las intuiciones o las percepciones serán magnitudes extensas y que todas las percepciones empíricas que implican la sensación tendrán la magnitud intensiva.

Estos dos principios son agrupados juntos por Kant como principios matemáticos. O, mejor dicho, ellos son principios o \forall el uso matemático de las categorías. Diciendo a este Kant no significa que los dos principios son proposiciones matemáticas. Él quiere decir que ellos tienen que ver con la intuición, y que ellos justifican la aplicabilidad de matemáticas.

Los principios correspondiente a las categorías schematized de la relación son llamados 'las analogías de la experiencia'. Y sus carreras de principio subyacentes generales, 'la Experiencia es posible sólo por la representación de una unión necesaria de experiencia Objetiva perceptions'.⁵⁴, es decir conocimiento de objetos del sentido, no son posibles sin una síntesis de percepciones, implicando la presencia al conocimiento de una unidad sintética del distribuidor. Pero esta unidad sintética, que entiende {comprende} uniones, es contribuida por el sujeto, es decir *a priori*. Y las uniones *a priori* son necesarias. De ahí la experiencia no es posible excepto por la representación de uniones necesarias entre objetos de la percepción. \

Las tres analogías son consideradas por Kant como reglas o guías para el uso empírico del entendimiento en el descubrimiento de uniones concretas. Y ellos corresponden respectivamente a que Kant llama tres *modi* de tiempo, a saber permanencia, sucesión y coexistencia. Lo que se supone por este puede ser mejor entendido considerando las analogías ellos mismos. Ellos son declarados como sigue. Primero, 'En cada cambio de apariencias la sustancia permanece, y su cuántum en la Naturaleza ni aumentos ni disminishes'.⁵⁵ En Segundo lugar, 'Todos los cambios ocurren según la ley de unión de la causa y efectúan'.⁵⁶ En Tercer lugar, 'Todas las sustancias, a fin de que ellos pueden ser percibidos como coexistentes en el espacio, está en la interacción minuciosa'.⁵⁷ *

Estos principios obviamente corresponden respectivamente a las categorías schematized de relación, a saber sustancia y accidente, causa y efecto, y comunidad o interacción entre agente y paciente. Ellos son principios *a priori* y así antecedente para experimentar. Pero aunque ellos nos digan relaciones about o proporciones, ellos no predicen o nos permiten predecir el término desconocido. Ellos se diferencian, por lo tanto, cuando Kant nota, de analogías matemáticas. La primera analogía, por ejemplo, no nos dice cual la sustancia permanente en la Naturaleza es: esto nos dice mejor dicho que el cambio implica la sustancia, y que, independientemente de la sustancia es, esto conserva su total quan-

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 57

vuelta. Este será verdadero si decidimos tierras {razones} empíricas que la sustancia o el substrato del cambio de la Naturaleza deben ser llamados la materia {el asunto} (como el pensamiento de Kant) o energía o independientemente de puede ser. Poner la materia {el asunto} toscamente, la analogía ^tells nosotros que el cuántum total de la materia básica o sustancia en la Naturaleza es conservado sin alterar; pero esto no nos dice cual es. No podemos descubrir este *a priori*. Otra vez, segundo K

la analogía nos dice que todos los cambios son causales, y que cualquier efecto dado debe tener una causa de determinación. Pero aunque podamos saber {conocer} el efecto, no podemos descubrir lo que la causa es por el mero uso de la segunda analogía. Debemos tener el recurso para experimentar, a la investigación empírica. La analogía o el principio son reglamentarios en el carácter: esto nos dirige en el uso de la categoría de causalidad. En cuanto a la tercera analogía, es completamente obvio que esto no nos dice que cosas son coexistentes en el espacio o lo que es sus interacciones. Pero esto nos dice *a priori*, y en un sentido general, lo que deberíamos buscar.

Los principios correspondiente a las categorías de modalidad son llamados 'los postulados del pensamiento empírico en general'. Ellos son como sigue 58 Primero, 'que está de acuerdo con las condiciones formales de

de esta ciencia pura de Naturaleza. Y la pregunta como es posible ha sido contestada ahora, a saber en las secciones precedentes de este capítulo. Una ciencia pura de la Naturaleza es posible porque los objetos de la experiencia, para ser los objetos de la experiencia, los *must* necesariamente se conforman a ciertas condiciones *a priori*. 4 Dado esta conformidad necesaria, sabemos que el complejo de proposiciones *a priori* sintéticas sacadas inmediatamente o mediamente de las categorías *a priori* del entendimiento siempre será verificado. En resumen, 'los principios de la experiencia posible son entonces al mismo tiempo leyes universales de la Naturaleza, que puede ser conocida *a priori*. ¿Y así el problema contuvo en nuestra segunda pregunta, *Cómo es la ciencia pura de la Naturaleza posible?* ha sido solucionado'.⁶²

Podemos poner la materia {el asunto} de otro modo. Los objetos, para ser objetos, deben estar relacionados con la unidad de apperception, a la unidad de conocimiento. Y ellos están relacionados siendo subsumido bajo ciertas formas *a priori* y categorías. El complejo de objetos posibles de la experiencia así forma una Naturaleza con relación a la unidad de conocimiento en general. Y las condiciones necesarias para relacionarlos así son la tierra {razón} de las leyes necesarias de la Naturaleza. Sin la síntesis \wedge here no es para nosotros ninguna Naturaleza; y la síntesis *a priori* da leyes a la Naturaleza. Estas leyes necesarias están en un verdadero sentido impuesto por el sujeto humano; pero ellas son leyes al mismo tiempo objetivas, porque ellos son válidos, y necesariamente válidos, para la variedad entera de la experiencia posible; es decir para Naturaleza como el complejo de objetos posibles de experiencia.

Kant ha colocado, por lo tanto, a su propia satisfacción los problemas levantados por Hume. La física newtoniana postula la uniformidad de Naturaleza. Pero la experiencia es incapaz de demostrar la uniformidad de Naturaleza. Esto no puede mostrar que el futuro se parecerá al pasado, en el sentido de la exposición que hay leyes universales y necesarias de la Naturaleza. Pero mientras Hume se contentó con la observación que tenemos una creencia natural en la uniformidad de Naturaleza y con el intento de dar una explicación psicológica de esta creencia, Kant intentó demostrar esta uniformidad. Cuando él estuvo de acuerdo con Hume que \lt no puede ser probado por la inducción empírica, él sostuvo que esto sigue del hecho que la Naturaleza, como el complejo de objetos de la experiencia posible, debe conformarse a las condiciones *a priori* de la experiencia objetiva. Esto es este hecho que nos permite saber {conocer} *a priori* ciertas verdades que están en la fundación de la física 63 Newtoniana

Podemos decir, si nos gusta, que Kant emprendió justificar el

60 KANT

Física newtoniana. Pero el término 'justify*' puede engañar, por supuesto. Ya que en un sentido la única justificación necesitada por un sistema científico es su fecundidad. O sea, puede ser mantenido que *a posteriori* la justificación es la única clase que es realmente relevante. Pero Kant creyó que el New4, tonian física implicó presuposiciones que no pueden ser teóricamente justificadas *a posteriori*. La pregunta se levantó {surgió}, por lo tanto, si una justificación teórica *a priori* es posible. Y Kant fue convencido que era posible en una condición, a saber en la condición de aceptar el punto de vista de su revolución Copernican. Mucho que Kant dice es indudablemente o datado o muy discutible. Pero las preguntas si las ciencias naturales hacen o no implican presuposiciones y, de ser así, lo que es el estado lógico de estas presuposiciones son preguntas muertas de ningún modo. Por ejemplo, en *Conocimiento Humano, Su Alcance y Límites* Bertrand Russell sostiene que hay varios 'postulados' de la inferencia científica, que no son sacados de la experiencia y no pueden ser probados empíricamente. Desde luego él continúa a dar razón, en parte psicológica y en parte biológico, de la génesis de estas creencia naturales. Y él así pone el pie en los pasos de Hume \wedge más bien que en aquellos de Kant, que trataron de mostrar que las

presuposiciones de física tienen la referencia objetiva y por qué ellos tienen la referencia objetiva y el conocimiento de producción. Al mismo tiempo Bertrand Russell está de acuerdo con Hume como con Kant que el empirismo puro es inadecuado como una teoría de conocimiento. En el rencor, por lo tanto, de su hostilidad hacia Kant él reconoce la realidad *del problema* con el cual Kant se encontró afrontado. Y este es el punto que deseo hacer.

8. El lector habrá notado que las categorías del entendimiento, tomado por ellos, no nos dan ningún conocimiento de objetos. Y las categorías schematized se aplican sólo a los datos de intuición de sentido, o sea, apariencias. Las categorías no pueden darnos ningún conocimiento de cosas 'excepto en cuanto ellos pueden ser aplicados a la intuición empírica. O sea, ellos sirven sólo para hacer *el conocimiento empírico* posible. Pero \ este es llamado experiencia/64 de Ahí el único uso legítimo de las categorías, con respecto al conocimiento de cosas, mentiras en su aplicación a objetos posibles de la experiencia. Este, dice Kant, es una conclusión de gran importancia, porque esto determina los límites del uso de las categorías y muestra que ellos son válidos sólo para objetos del sentido. Ellos no pueden

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 61

démos el conocimiento teórico o científico de la realidad que supera la esfera de sentido.

El mismo debe ser dicho, por supuesto, de los principios *a priori* del entendimiento. Ellos se aplican sólo a objetos posibles de la experiencia, es decir a fenómenos, a objetos como presentado empíricos o intuición de sentido. La conclusión final de esta sección entera es, por lo tanto, que todos los principios del entendimiento puro no son nada más que principios *a priori* de la posibilidad de experiencia; y a este solo hacen todas las proposiciones *a priori* sintéticas están relacionadas. En efecto, su posibilidad sí mismo descansa completamente en esta relación/65 de Ahí los principios, por ejemplo, que tienen la referencia a la sustancia y a la causalidad decidida sostienen bueno sólo para fenómenos.

Nuestro conocimiento de objetos es así restringido a la realidad fenomenal. Pero aunque nosotros no podamos cruzar los límites de la realidad fenomenal o empírica y saber{conocer} que mentiras más allá de estos límites, no tenemos ningún derecho de afirmar que hay sólo los fenómenos. Y Kant introduce la idea de noumena, una idea que debemos examinar ahora.

Literalmente la palabra *noumenon* significa el objeto del pensamiento. Y Kant a veces habla de noumena como objetos del comprensivo (*Verstandeswesen*), 66, Pero decir que el objeto de medios de noumenon del pensamiento no nos lleva lejos hacia una comprensión de la doctrina de Kant. En efecto, esto puede engañar definitivamente. Ya que esto puede sugerir que Kant divida la realidad en *sensibilia* o los objetos del sentido *intelligibilia* o noumena considerado como objetos detenidos{entendidos} por el pensamiento puro. La palabra *noumenon* puede ser, por supuesto, usada de esta manera. 'Las apariencias, en cuanto ellos son pensados como objetos según la unidad de las categorías, son llamadas *fenómenos*. Pero si asumo (la existencia de) cosas que son simplemente objetos del entendimiento y que al mismo tiempo pueden ser dadas como objetos a la intuición, aunque no al sentido pero a la intuición intelectual, las cosas de esta clase fueran llamadas *noumena* o *intelligibilia*. '67 Pero aunque la palabra *noumenon* pueda ser usada de esta manera, la noción que los seres humanos disfrutan o pueden disfrutar de una intuición intelectual de noumena es exactamente una de las posiciones que Kant está más preocupado para excluir. Para él al menos toda la intuición es la intuición de sentido. Entonces es lo mejor dejar caer todas las consideraciones etimológicas y concentrarse en el uso actual de Kant del término, que él hace esfuerzos elucidar.

En la primera edición de *la Crítica de la Razón Pura* Kant se distingue entre 'el objeto transcendental' y noumenon.

KANT

La idea de aspecto {aparición} implica la idea de algo que aparece. Correlativo a la idea de una cosa cuando la aparición es la idea de una cosa como no aparición; es decir de una cosa cuando es en sí mismo, aparte de su aparición. Pero si trato de abstraer de todo lo que en el objeto que tiene la referencia a las condiciones *a priori* del conocimiento, es decir de la posibilidad de objetos del conocimiento, llego a la idea de un desconocido 'algo', un desconocido y, en efecto, X incognoscible. Este X incognoscible es completamente indeterminado: es simplemente algo en general. Por ejemplo, la idea del correlativo X a una vaca es no diferente de la idea del correlativo X a un perro. Así tenemos aquí la idea del objeto transcendental; es decir 'la idea completamente indeterminada de algo en el general'.⁶⁸ Pero este no es todavía la idea *de un noumenon*. Para transformar, como era, el objeto transcendental en un noumenon, debo asumir una intuición intelectual en la cual el objeto puede ser dado. En otras palabras, mientras el concepto del objeto transcendental es un mero concepto restrictivo, el noumenon es concebido como *un intelligibile*, una realidad positiva que podría ser el objeto de una intuición intelectual.

Habiendo hecho esta diferencia, Kant continúa a decir que no poseemos ninguna facultad de la intuición intelectual, y que no podemos concebir hasta su posibilidad, no, es decir en un concepto positivo. Adelante, aunque la idea de un noumenon como una cosa en sí mismo (*ein Inculcan un sich*) no contenga una contradicción lógica, no podemos ver la posibilidad positiva de noumena considerado como objetos posibles de la intuición. De ahí la división de objetos en fenómenos y noumena no debe ser admitida. Al mismo tiempo el concepto del noumenon es indispensable como un concepto restrictivo; y podemos llamar cosas ellos, es decir las cosas consideraron en cuanto ellos no aparecen, *noumena*. Pero nuestro concepto es problemático entonces. No afirmamos que hay noumena, que podrían ser intuídas si poseyéramos una facultad de la intuición intelectual. Al mismo tiempo no tenemos ningún derecho de afirmar que aquellas apariencias agotan la realidad; y la idea de los límites de sensibilidad lleva con ello como un concepto correlativo el concepto indeterminado, negativo del noumenon.

El problema con esta cuenta es que Kant primero dice que la palabra *noumenon* significa algo más que lo que se supone por el objeto transcendental y luego él se pone a excluir este algo más y dar una interpretación del noumenon que parece no diferenciarse de nada de su en-

¡KANT (3)! CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 63

terpretation del objeto transcendental. Sin embargo, en la segunda edición él aclara esta confusión al menos aparente por con cuidado distinguiendo dos sentidos de la palabra *noumenon*, aunque su doctrina acerca del grado de nuestro conocimiento permanezca inalterada.

Primero hay sentido negativo de la palabra *noumenon*. 'Si por noumenon entendemos una cosa *en cuanto esto no es el objeto de nuestra intuición sensual*, que así abstrae de nuestro modo de intuíting ello, este es un noumenon en el sentido negativo del término/⁶⁹ el comentario sobre la abstracción de nuestro modo de intuíting el noumenon no debe ser tomado para implicar que según Kant nosotros intuit, o puede intuit, ello en una manera no sensual. Él quiere decir que si entendemos por noumenon una cosa en cuanto esto no es el objeto de la intuición sensual, y si al mismo tiempo no hacemos ningunas asunciones sobre la posibilidad de alguna otra clase de la intuición, tenemos la idea de un noumenon en el sentido negativo del término.

Este sentido negativo del término es contrastado con un sentido positivo posible. 'Si entendemos por ello (el noumenon) un objeto de una intuición no sensual, entonces asumimos una clase particular de intuición, intuición a saber intelectual, que, sin embargo, no es la nuestra y de que no podemos ver hasta la posibilidad; y este sería un noumenon en el sentido *positivo* del término/⁷⁰ Así un noumenon en el sentido positivo del término sería *un intelligibile*, el objeto de una intuición intelectual. Pero como, según Kant, no disfrutamos de ninguna tal intuición, nosotros podemos desatender para el momento el sentido positivo del término y volver al uso del término en su sentido negativo.

El concepto del noumenon, Kant insiste, es indispensable; ya que está ligado con su teoría entera de la experiencia. 'La doctrina de sensibilidad es también la doctrina de noumena en el sentido/⁷¹ negativo Si estuviéramos listos para decir que el sujeto humano es creativo en el sentido lleno {pleno} de la palabra, podríamos dejar caer la diferencia entre fenómenos y noumena. Pero si el sujeto se contribuye, como era, sólo los elementos formales de la experiencia, no podemos abandonar la diferencia. Ya que la idea de cosas que se

conforman a las condiciones *a priori* de la experiencia implica la idea de la cosa en sí mismo.

Al mismo tiempo, considerando la restricción del uso cognoscitivo de las categorías a la realidad fenomenal, esto sigue no sólo que no podemos saber{conocer} noumena en el sentido de saber{conocer} sus características, sino también que no tenemos derecho a afirmar dogmáticamente que ellos existen. Unidad, pluralidad y existencia

64 KANT

son categorías del entendimiento. Y aunque podamos pensar en noumena como la existencia, la aplicación de las categorías de esta manera más allá de su variedad apropiada de la aplicación no cede el conocimiento. La existencia de noumena así permanece problemática; y la idea del noumenon o cosa en sí mismo se hace un concepto restrictivo (*Grenzbegriff*), 72 el entendimiento limita la sensibilidad 'dando al nombre *noumena* a cosas consideradas en ellos y no como fenómenos. Pero esto al mismo tiempo pone límites a sí, es decir de no conocerlos por medio de cualquier categoría y del pensamiento de ellos simplemente como un desconocido algo/73

Ahora, en la primera sección de este capítulo vimos como Kant habla sobre el que somos afectados por objetos. En otras palabras, él comenzó de la posición de sentido común que las cosas producen un efecto en el sujeto que dan ocasión a sensación, sensación definida como 'el efecto de un objeto sobre la facultad de representación, a fin de que somos afectados por el objeto'.⁷⁴ Pero este punto de vista de sentido común parece implicar la aseveración que hay cosas ellos. Ya que parece implicar la inferencia de la sensación como un efecto a la cosa en sí mismo como la causa. Así en *el Prolegomena* leemos esto las cosas ellos son incognoscibles cuando ellos están en ellos, pero que 'los sabemos{conocemos} por las representaciones que su influencia en nuestra sensibilidad consigue para us'.⁷⁵ Pero hablando de esta manera Kant obviamente se pone abierto al precio{a la carga} de aplicar el principio de causalidad más allá de los límites que él mismo posa{deja}. Esto ha sido por lo tanto una objeción común contra la doctrina de noumena considerado como cosas ellos que su existencia es afirmada a consecuencia de la inferencia causal mientras que, en los principios de Kant, la categoría de causa es sólo aplicable a fenómenos. En la afirmación de la existencia del noumenon como una causa de sensación, ha sido por lo tanto dicho, Kant se contradice; o sea, él es inconsecuente con sus propios principios. Es, en efecto, comprensible que aquel Kant habla de esta manera. Ya que él nunca creyó que las cosas pueden ser reducidas simplemente a nuestras representaciones. Y era natural, para él, por lo tanto, postular una causa externa o las causas externas de las nuestras representaciones. Pero este no cambia el hecho que él es culpable de una inconsistencia flagrante. Y si deseamos mantener la vista{opinión} de Kantian de la función de la categoría de causa, debemos abandonar la noción del noumenon como la cosa en sí mismo.

Sin embargo, aunque esta línea de la objeción sea claramente relevante si

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 65

consideramos simplemente los comentarios de Kant sobre la causa de nuestras representaciones, hemos visto que cuando él habla explícitamente del diferencia entre fenómenos y noumena él adopta un acercamiento diferente. Ya que la idea del noumenon es representada como levantarse{surgirse}, no por la inferencia a una causa de sensación, pero cuando un inseparable guarda correlación de la idea del fenómeno. No nos presentan representaciones subjetivas por una parte y sus causas externas en el otro. Mejor dicho son presentamos la idea de un objeto que aparece y correspondiente a la idea tenemos, como un concepto puramente restrictivo, la idea del objeto aparte de su aspecto{aparición}. Es como si los noumenon fueran el otro lado del cuadro, un lado que no hacemos y no podemos ver, pero la noción indeterminada de que necesariamente acompaña la idea del lado que vemos realmente. Adelante, aunque Kant claramente crea que hay noumena, él se abstiene, en la teoría al menos, de afirmar su existencia. Y este enfoque no parece ponerle abierto a la línea de objeción mencionada en el último párrafo. Puesto que aun si usamos la categoría de causa de pensar el noumenon, el uso es problemático, no assertorial. Y ninguna dificultad especial es creada por la aplicación de esta categoría especial que también no es creada por el uso de ninguna otra categoría.

Un comentario final. En esta sección hemos estado considerando el noumenon como la cosa que aparece, aparte de su aparición. O sea, hemos estado considerándolo como la llamada cosa en sí mismo (*Inculque un sich*). Pero Kant también habla sobre el ego libre{gratis}, no empírico y sobre Dios que como es noumena y

como poseyendo noumenal realidad. Él también habla de vez en cuando de Dios como una cosa en sí mismo. Esta manera de hablar, en efecto, es justificada en sus prefeñoritas. Ya que Dios no es un fenómeno y no puede poseer la realidad fenomenal o empírica. Él debe ser concebido, por lo tanto, como un noumenon, como una cosa en sí mismo, y no como algo apareciéndonos. Adelante, todo que ha sido dicho sobre la no aplicabilidad del cate ^ gories a asimientos de noumena bien en cuanto a Dios. Al mismo tiempo, si piensan de Dios en absoluto, no piensan de Él como siendo simplemente correlacionar de apariencias espaciotemporales. El concepto de Dios no es el concepto de una cosa que parece, considerada como no aparición. Ya que no puede decirse que Dios aparece. De ahí los términos *noumenon e ihing-in-itself*, aplicado a Dios, no aguantan exactamente el mismo sentido que ellos aguantan cuando aplicado en la manera descrita encima. Debe reservar mejor, por lo tanto, alguna otra discusión de la idea

66 KANT

de Dios hasta que vengamos, al siguiente capítulo, a una consideración *de la Dialéctica Transcendental*. Ya que esto está en esta parte de la primera *Crítica* que Kant habla de la idea de Dios, cuando él trata con las Ideas transcendentales de la razón pura.

9. El uso de Kant *del idealismo* de palabra se diferencia en etapas {escenas} diferentes del desarrollo de su pensamiento. No hay nadie el uso invariable y consecuente del término. Sin embargo, su aversión de la etiqueta claramente disminuyó, y le encontramos llamando su filosofía idealismo transcendental o crítico o problemático. Pero cuando él habla de esta manera, él piensa en la doctrina del unknowability de cosas ellos. Él no tiene la intención de afirmar que en su vista {opinión} hay sólo el ego humano y sus ideas. En efecto, este es una doctrina que él ataca, como será visto dentro de poco. Y si podemos hablar de la filosofía de Kant como el idealismo crítico, también podríamos hablar de ello como el realismo crítico. Ya que él con resolución rechazó abandonar la idea de cosas ellos. Sin embargo, no tengo ningún deseo de emprender una discusión improductiva de la nomenclatura apropiada para la filosofía de Kant. Y doy vuelta en cambio a su refutación del idealismo; es decir de que él llamó el idealismo empírico o material en contraste con el idealismo transcendental o formal. En su vista {opinión} la aceptación de éste implica el desmentido del antiguo.

Ambas ediciones *de la Crítica de la Razón Pura* contienen una refutación del idealismo; pero encajonaré mis comentarios a la versión dada en la segunda edición. En ello Kant distingue dos clases del idealismo, problemático y dogmático. Según la primera clase, atribuida a Descartes, la existencia de cosas externas en el espacio es dudosa e indemonstrable, allí siendo sólo una cierta proposición empírica, *soy*. Según el idealismo dogmático, atribuido a Berkeley, el espacio, juntos con todos los objetos de los cuales esto es la condición inseparable, es imposible, de modo que los objetos en el espacio sean meros productos de la imaginación.

Estos resúmenes, de ser considerados como resúmenes de las posiciones actuales de Descartes y Berkeley, son inadecuados, por no decir algo peor. Berkeley no creyó que todos los objetos externos son meros productos de la imaginación en el sentido que sería naturalmente dado a esta descripción. En cuanto a Descartes, él seguramente mantiene que podemos aplicar la duda de 'hyperbolical' a la existencia de cosas finitas externas; pero él también mantuvo que la razón puede vencer esta duda. El Kant puede haber creído que la demostración de Descartes de la existencia de cosas finitas además del mí era el inválido. Pero esta convicción

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO 6j

no justificaría su refrán que según el idealismo problemático la existencia de cosas externas en el espacio es indemonstrable, y luego asignando esta vista {opinión} a Descartes. Sin embargo, la exactitud de los comentarios históricos de Kant tiene la importancia menor en comparación con su tratamiento de las dos posiciones.

Del idealismo dogmático Kant dice muy poco. Él sólo {justo} comenta que es inevitable si creemos que el espacio es una propiedad de cosas ellos; ya que en este espacio de caso, juntos con todos los objetos de los cuales esto es una condición inseparable, es una nulidad (*ein No tilín*). Pero esta posición ha sido excluida en *el Estético Transcendental*. En otras palabras, si el espacio es alegado para ser una propiedad de cosas ellos, el concepto de espacio puede ser mostrado para ser un concepto de algo irreal e imposible. Y esto implica en su ruina las cosas de las cuales se supone para ser una propiedad, y que debe ser por lo tanto considerado los

meros productos de la imaginación. Pero ha sido mostrado en *la Crítica* que el espacio es una forma *a priori* de la sensibilidad que se aplica sólo a fenómenos y no a cosas en sí. Éste es dejado intacto, tan hablar, mientras el espacio es mostrado para poseer la realidad empírica.

El tratamiento del idealismo problemático, asignado a Descartes, más tiene mejor dicho cuidado. El quid es que el acercamiento de Descartes es todo el mal. Ya que él asume que poseemos el conocimiento de nosotros independientemente de y antes de la experiencia de cosas externas, y luego pregunta como el ego, seguro de su propia existencia, puede saber que hay cosas externas. Contra esta posición Kant sostiene que la experiencia interna es posible sólo por la experiencia externa.

El argumento de Kant, en efecto, está algo implicado. Estoy consciente de mi propia existencia como determinado en el tiempo. Pero toda la determinación a tiempo, en el respeto, es decir de la sucesión, presupone la existencia de algo permanente en la percepción. Pero este algo permanente no puede ser algo dentro de mí. Ya que esto es la condición de mi existencia a tiempo. Esto sigue, por lo tanto, que la percepción de mi propia existencia a tiempo es posible sólo por la existencia de algo verdadero fuera de mí. El conocimiento a tiempo está así necesariamente relacionado *con la existencia* de cosas externas; es decir no simplemente *con la representación* de cosas externas a mí.

El punto hecho por Kant es así que no puedo estar consciente de mí excepto mediatamente, o sea, por el conocimiento inmediato de cosas externas. 'El conocimiento de mi propia existencia es al mismo tiempo un conocimiento inmediato de la existencia de otras cosas fuera de mí'/77

68 KANT

En otras palabras, la cohibición no es un dato previo: me doy cuenta de mí en la percepción de cosas externas. La pregunta de deducir la existencia de cosas externas no se levanta{no surge}, por lo tanto.

Kant obviamente hace un punto bueno aquí, a saber que me doy cuenta de mí concomitantly con actos de la atención dirigida a lo que es además de mí. Pero usar este punto contra Descartes él tiene que mostrar que este dando cuenta de mí es imposible a menos que las cosas externas *existan* y no sean simplemente mis representaciones o ideas. Y mostrar esto es, en efecto, la carga de su argumento. Pero él entonces se encuentra obligado a confesar que 'esto no sigue aquella cada representación intuitiva de cosas externas implica al mismo tiempo la existencia de estas cosas; ya que esto puede ser el mero efecto del poder de imaginación en sueños así como en la locura'/78 Él sostiene, sin embargo, que estos productos imaginativos son reproducciones de percepciones externas anteriores, que serían imposibles a menos que los objetos externos existieran. 'Nuestra tarea aquí ha sido demostrar sólo que la experiencia interna en general es posible sólo por la experiencia externa en el general'/79 Si una percepción particular es puramente imaginativa o no debe ser decidida los méritos del caso.

Este tratamiento del idealismo puede marcharse muy para ser deseado; pero esto al menos lanza en el alivio la insistencia de Kant en la realidad empírica del mundo de experiencia en conjunto. Dentro de la esfera de la realidad empírica no podemos concordar justificadamente un estado privilegiado al empírico mí, reduciendo objetos externos, dogmáticamente o problemáticamente, a ideas o representaciones del empírico mí. Ya que la realidad empírica del sujeto es inseparable de la realidad empírica del mundo externo. O sea, la conciencia de los dos factores, sujeto y objeto, no puede ser tan dividida que el problema presunto de deducir la existencia de objetos además del mí se hace un verdadero problema.

10. Hay muchas críticas detalladas de la teoría de Kant de la experiencia que puede ser hecha desde dentro el marco general de la filosofía Kantiana, es decir por aquellos que aceptan el punto de vista general del filósofo y quién se llamaría Kantianos o Neo-Kantianos. Por ejemplo, la insatisfacción puede ser sentida con la idea de Kant que él había proporcionado una mesa{tabla} completa de categorías, basadas en la mesa{tabla} de juicios que él asumió, con algunos cambios, de la lógica formal con la cual él era familiar. Pero tal insatisfacción no requeriría por sí mismo un abandono del general

KANT (3): CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

punto de vista representado por la teoría de categorías. Otra vez, es posible criticar la ambigüedad implicada en el hábito de Kant de la referencia a veces 'a categorías' y a veces a conceptos *a priori*. Pero podría ser posible aclarar la ambigüedad sin ser obligado al mismo tiempo para lanzar por la borda la teoría entera. Sin embargo, las críticas detalladas que pueden ser traídas desde dentro el marco general del sistema no tienen que concernirnos aquí. Algo será dicho sobre el Neo-Kantians en un volumen posterior.

Si consideramos la teoría de Kant de la experiencia como una tentativa de explicar la posibilidad del conocimiento *a priori* sintético, nuestro juicio sobre ello dependerá obviamente muy en gran parte de si admitimos o rechazamos la existencia de proposiciones *a priori* sintéticas. Si pensamos que no hay ningunas tales proposiciones, debemos sacar obviamente las conclusiones que el problema de explicar conocimiento *a priori* sintético no se levanta{no surge}. Diremos, por ejemplo, que Kant fue confundido en el pensamiento que el geométrico lee de las propiedades de espacio de una intuición *a priori*. En la terminología Kantian todas las proposiciones son analíticas{analíticas} o sintéticas *a posteriori*. Si, sin embargo, pensamos que hay proposiciones *a priori* sintéticas, reconoceremos al menos que el problema Kantian era un verdadero problema. Ya que *la mera* experiencia del sentido no nos presenta uniones necesarias y universalidad verdadera.

Esto no sigue, sin embargo, esto si aceptamos la existencia del conocimiento *a priori* sintético, estamos obligados a aceptar también la hipótesis de la revolución Copernican de Kant. Ya que es posible permitir que haya proposiciones *a priori* sintéticas y al mismo tiempo creer que hay una intuición intelectual que basa tales proposiciones. Seguramente no deseo cometerme a la vista{opinión} que el geométrico disfruta de una intuición de espacio y que él lee lejos, como era, sus propiedades. Soy prescindiendo totalmente del problema de matemáticas. O sea, cuando hablo sobre proposiciones *a priori* sintéticas pienso, no de las proposiciones de matemáticas puras, pero de principios metafísicos, como el principio que todo que nace tiene una causa. Y por la intuición no quiero decir una aprehensión directa de la realidad espiritual, como Dios, pero una aprehensión intuitiva de ser, implicado por el juicio existencial acerca del objeto concreto de la percepción sensoria. En otras palabras, si la mente puede discernir, en la dependencia en percepción sensoria, el objetivo, estructura inteligible de ser, esto puede articular proposiciones *a priori* sintéticas que tienen la validez objetiva

70 KANT

para cosas en ellos. No deseo desarrollar este punto de vista más lejos. Mi intención en la mención de ello es indicar simplemente que no somos encajonados a la elección entre el empirismo por una parte y la filosofía crítica de Kant en el otro.

Capítulo Trece KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO}

Comentarios introductorios - las Ideas transcendentales de razón pura - el paralogisms de psicología racional - las antinomias de cosmología especulativa - la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios - el uso reglamentario de las Ideas transcendentales de Metafísica de la razón pura y sentido.

i. Si presuponemos el análisis de objetivo experience1 descrito en el último capítulo, puede parecer que no hay realmente nada adelante para ser dicho sobre la metafísica. Ya que las ciertas conclusiones generales sobre el sujeto siguen directamente *del Estético Transcendental y Transcendental Analítico{Analítico}* tomado juntos. Primero, al grado que la crítica transcendental puede ser llamada la metafísica, la metafísica, o sea, de la experiencia objetiva, la metafísica es posible, y posible como una ciencia. En segundo lugar, si el sistema entero de proposiciones *a priori* sintéticas acerca de ciencias naturales puras fue calculado{resuelto}, deberíamos tener una metafísica desarrollada de la Naturaleza o de ciencias naturales. En tercer lugar, en cuanto las categorías un-schematized pueden ser usadas por la mente para pensar cosas ellos y formar ideas que no contienen ninguna contradicción lógica, la metafísica del tipo tradicional es una posibilidad psicológica. Es psicológicamente posible, por ejemplo, pensar en cosas ellos como sustancias. Pero en cuarto lugar, en vista de que este procedimiento implica aplicar las categorías más allá de su campo legítimo de la aplicación, esto no puede ceder el conocimiento. La función cognoscitiva de las categorías está en su aplicación a objetos como dado en la intuición de sentido, es decir a fenómenos. Las cosas ellos no son, y no pueden ser, fenómenos. Y no poseemos ninguna facultad de la intuición intelectual que podría suministrar objetos para una aplicación meta-fenomenal de las categorías. De ahí la metafísica del tipo clásico es excluida, cuando es considerado como una fuente posible del conocimiento objetivo. Para tomar el mismo

ejemplo, la aplicación de la categoría de sustancia a cosas ellos no cede ningún conocimiento en absoluto sobre éste. En quinto lugar, no podemos

72 KANT

use los principios del entendimiento para deducir la existencia de seres supersensibles como Dios. Para los principios del entendimiento, como las categorías en las cuales ellos son fundados, son de la aplicación limitada. O sea, su referencia objetiva es a fenómenos solos. De ahí ellos no pueden ser usados para superar la experiencia (en el sentido Kantian).

Pero la actitud de Kant hacia la metafísica, como manifestado en *la Crítica de la Razón Pura*, es más compleja que esta serie de conclusiones podría conducir a esperar. Cuando hemos visto ya, él creyó que el impulso a la metafísica es un impulso inextirpable en la mente humana. La metafísica considerada como una disposición natural es posible. Además, esto posee el valor. En *la Dialéctica Transcendental* Kant tiende al menos a hacer de la razón pura (*Vernunft*) a. facultad distinto, o distinguible, de entender (*Verstand*). Esto produce Ideas transcendentales que, en efecto, no pueden ser usadas para aumentar nuestro conocimiento científico de objetos, pero que al mismo tiempo tienen un aspecto positivo 'regulative*' la función para funcionar. Permanece para él, por lo tanto, investigar el origen y el sistema de estas Ideas y determinar su función precisa.

Adelante, Kant no es el contenido con el refrán simplemente que el conocimiento qué reclamaciones de metafísica especulativas tradicionales de proveer son ilusorias. Él desea ilustrar y confirmar la verdad de su opinión por una crítica detallada de psicología especulativa, cosmología especulativa y teología natural o filosófica. Este es hecho en el segundo libro de *la Dialéctica Transcendental*.

¿Con qué quiso decir Kant 'dialéctica transcendental'? Él pensó que los griegos entendidos por la dialéctica el arte de la discusión sofista. Esta idea del uso histórico de la palabra es muy inadecuada. Pero este no importa para nuestros objetivos. El caso es que Kant pensó en la dialéctica como 'una lógica del apariencia' (*eine Logik des Scheins*) 2 o ilusión. Pero él obviamente no deseó producir ilusiones sofistas. Entonces la dialéctica vino para significar para él un tratamiento crítico del razonamiento falso o sofista. Y la dialéctica transcendental significó una crítica o la crítica de entendimiento y razón en cuanto a sus reclamaciones de proveernos del conocimiento de cosas ellos y realidad supersensible. La segunda parte de la lógica transcendental debe ser, por lo tanto, una crítica de este apariencia dialéctico (o ilusión). Y es llamado la dialéctica transcendental, no como un arte de producción dogmáticamente tal ilusión (un arte que es lamentablemente demasiado corriente

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO(INCENDIO) 73

entre los practicantes de jugglery metafísico diverso), pero como una crítica del entendimiento y razón en cuanto a su uso metafísico. Su objetivo es exponer la ilusión falsa implicada en las pretensiones infundadas de estas facultades, y substituir a sus reclamaciones de descubrir nuevas verdades y ampliar nuestro conocimiento, que ellos imaginan que ellos pueden hacer simplemente por el uso de principios transcendentales, su función apropiada de proteger el entendimiento puro de la ilusión/3 sofista

Aquí tenemos una concepción puramente negativa de la función de la dialéctica transcendental. Pero en vista de que el abuso de ideas transcendentales y principios presupone su subida y presencia, y en vista de que ellos poseen un cierto valor, la dialéctica transcendental tiene también la función positiva de la determinación en una manera sistemática lo que es las Ideas transcendentales de la razón pura y lo que es su función legítima y apropiada. Las Ideas de la razón pura nunca pueden ser, en ellos, dialécticos; esto es su mal uso sólo que lo trae sobre el cual estamos implicados en una ilusión engañosa por medio de ellos. Ya que ellos se levantan {surgen} en nosotros por la misma naturaleza de nuestra razón; y este tribunal supremo para juzgar los derechos y las reclamaciones de la nuestra especulación no puede contener posiblemente engaños en sí mismo originales e ilusiones. Podemos suponer, por lo tanto, que estas Ideas tendrán su función sana y apropiada, determinada por la constitución de nuestra razón/4

2. Una característica que Kant tenía en común con Wolff era un respeto, no decir la pasión, para systematic~arrangement y deducción. Hemos visto como él dedujo las categorías del entendimiento de las formas de juicio. En *la Dialéctica Transcendental* le encontramos deducing5 las Ideas de la razón pura de las

formas de la inferencia mediata, mediamos el sentido de inferencia para él inferencia 6 silogística la deducción me parece muy artificial y no muy convincente. Pero la idea general puede ser comunicada por medio de los pasos siguientes.

El entendimiento (*Verstand*) está preocupado directamente con fenómenos, unificándolos en sus juicios. La razón (*Vernunft*) no está directamente preocupada por fenómenos de esta manera, pero sólo indirectamente o mediatamente. O sea, esto acepta los conceptos y los juicios del entendimiento y procura unificarlos en la luz de un principio más alto. Cuando un ejemplo nos dejó tomar un silogismo sugerido por Kant él mismo: 'todos los hombres son mortales; Todos los eruditos son hombres; Por lo tanto todos los eruditos son / mortal la conclusión es vista como después de el

74 KANT

preseñorita principal por medio de, o en la condición de, la preseñorita menor. Pero podemos continuar obviamente a buscar la condición para la verdad de la preseñorita principal. O sea, podemos tratar de exponer a la preseñorita principal, a saber 'Todos los hombres son mortales', como se siendo la conclusión de un prosilogismo. Este es conseguido, por ejemplo, en el silogismo siguiente: 'todos los animales son mortales; Todos los hombres son animales: Por lo tanto todos los hombres son / mortal Nuestra nueva preseñorita principal puede ser vista entonces cuando unificación de una serie entera de juicios, como 'Todos los hombres son mortales,' 'Todos los gatos son mortales,' 'Todos los elefantes son mortales'. Y podemos continuar entonces a sujetar a la preseñorita principal 'Todos los animales son el mortero a un proceso similar, exponiéndolo como la conclusión de un prosilogismo y así unificación de una variedad más amplia de juicios diferentes.

Ahora, en los ejemplos dados es obvio que la razón no produjo los conceptos y juicios de sí. Estuvo preocupado por la relación deductiva entre juicios contribuidos por el entendimiento en su uso empírico. Pero esto es un rasgo peculiar de la razón que esto no es el contenido con la parada de este proceso de la unificación en ninguna preseñorita particular que es condicionada; es decir que puede ser expuesto como la conclusión de un prosilogismo. Esto busca el no condicionado. Y el no condicionado no es dado en la experiencia.

En este punto debemos mencionar un diferencia hecho por Kant, que es importante para la manera de pensar expresada en *la Dialéctica Transcendental*. Proceder alguna vez hacia arriba, tan hablar, en la cadena de prosilogismos es una máxima lógica de la razón pura. O sea, la máxima lógica de la razón nos ofrece buscan una alguna vez mayor unificación del conocimiento, tendiendo cada vez más hacia el no condicionado, hacia una condición última que no es condicionada. Pero la máxima lógica, tomada por sí mismo, no afirma que la cadena de razonamiento alguna vez alcanza un no condicionado. Esto no afirma que hay un no condicionado: esto simplemente nos dice actuar como si hubiera, diciéndonos esforzarnos constantemente por completar, como Kant dijo, nuestro conocimiento condicionado. Cuando, sin embargo, es asumido que la secuencia de condiciones alcanza el no condicionado, y que hay un no condicionado, la máxima lógica se hace un principio de la razón pura. Y esto es una de las tareas principales *de la Dialéctica Transcendental* de mostrar si este principio es objetivamente válido o no. La máxima puramente lógica no es llamada en cuestión. ¿Pero somos justificados en la asunción que la secuencia de juicios condicionados realmente es unificada en el no condicionado? O es este

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 75

¿asunción la fuente de engaño y error en metafísica?

Ahora, hay, según Kant, tres tipos posibles de la inferencia silogística, a saber categórica, hipotética y disyuntiva. Estos tres tipos de la inferencia mediata corresponden a las tres categorías de relación, a saber sustancia, causa y comunidad o reciprocidad. Y correspondiente a los tres tipos de la inferencia hay tres clases de la unidad no condicionada, postulada o asumida por los principios de la razón pura. En la serie que sube de silogismos categóricos la razón tiende hacia un concepto que significa algo que es siempre el sujeto y nunca el predicado. Si subimos por una cadena de silogismos hipotéticos, la razón exige una unidad no condicionada en la forma de una presuposición que sí mismo no presupone nada más; que es, o sea, una presuposición última. Finalmente, si subimos por una cadena de silogismos disyuntivos, la razón exige una unidad no condicionada en la forma de un conjunto de los miembros de la división disyuntiva de tal clase que hace la

división completa.

La razón por qué Kant se esfuerza por sacar las tres clases ^of unidad no condicionada de los tres tipos de silogístico en - ^ ference es, pienso, evidente. Deduciendo las categorías del entendimiento él deseó evitar la clase desordenada de la deducción de la cual él acusa a Aristóteles de ser culpable, y substituir una deducción sistemática y completa. En otras palabras, él deseó mostrar al mismo tiempo lo que las categorías son y por qué hay sólo {justo} estas categorías y ningunos. De ahí él trató de deducirlos de los tipos lógicos del juicio, presuponiendo que su clasificación de estos tipos era completa. Del mismo modo, en la deducción de las Ideas de la razón pura él desea mostrar al mismo tiempo lo que estas Ideas son y por qué deben haber sólo {justo} estas Ideas (o, cuando él dijo, las clases de las Ideas) y ningunos. De ahí él trata de sacarlos de los tres tipos de la inferencia mediata que, de acuerdo con la lógica formal que él acepta, son los únicos tipos posibles. En el proceso entero vemos la pasión de Kant para el arreglo sistemático y arquitectónico en el trabajo. - en el Curso de la deducción de las Ideas de la razón pura, sin embargo, Kant introduce una manera de pensar suplementaria que hace la materia {el asunto} entera bastante más fácil para entender. Él introduce, o sea, la idea de la mayor parte de relaciones generales en las cuales nuestras representaciones pueden estar de pie. Éstos son tres. Primero, hay relación al sujeto. En segundo lugar, hay relación de nuestras representaciones a objetos como phe-

76 KANT

nomena. En tercer lugar, hay relación de nuestras representaciones a objetos como objetos del pensamiento en general, o fenómenos o no. Podemos considerar estas relaciones por separado.

En primer lugar es requerido para la posibilidad de experiencia, cuando vimos en el último capítulo, que todas las representaciones deberían estar relacionadas con la unidad de apperception, en el sentido que el *pienso* debe ser capaz del acompañamiento de todos ellos. Ahora, la razón tiende a completar esta síntesis asumiendo un no condicionado, a saber un ego permanente o pensando el sujeto, concebido como una sustancia. O sea, la razón tiende a completar la síntesis de la vida interior pasando más allá del ego empírico, condicionado al pensamiento no condicionado mí, el sujeto sustancial que es nunca el predicado.

En segundo lugar, dando vuelta a la relación de nuestras representaciones a objetos como fenómenos, recordamos que el entendimiento sintetiza el distribuidor de la intuición de sentido según la segunda categoría de la relación; a saber la relación causal. Ahora, la razón procura completar la síntesis alcanzando una unidad no condicionada concebida como la totalidad de secuencias causales. El entendimiento nos proporciona, como era, con relaciones causales, cada uno de las cuales presupone otras relaciones causales. La razón postula una presuposición última que no presupone algo más (en la misma orden {pedido}), a saber la totalidad de las secuencias causales de fenómenos. Allí así se levanta {surge} la idea del mundo, concebido como la totalidad de secuencias causales.

En el tercer lugar, es decir en cuanto a la relación de nuestras representaciones a objetos del pensamiento en general, la razón busca una unidad no condicionada en la forma de la condición suprema de la posibilidad de todo que es imaginable. Así se levanta {surge} la concepción de Dios como la unión en un Siendo de todas las perfecciones 7

Tenemos, por lo tanto, tres Ideas principales de la razón pura, a saber el alma como el sujeto sustancial permanente, el mundo como la totalidad de fenómenos causalmente relacionados, y Dios como la perfección absoluta, como la unidad de las condiciones de objetos del pensamiento en general. Estas tres Ideas no son innatas. Al mismo tiempo ellos no son sacados empíricamente. Ellos se levantan {surgen} a consecuencia del paseo {de la unidad de disco} natural de la razón pura hacia completar la síntesis conseguida por el entendimiento. Este no significa, como ha sido mencionado ya, que la razón pura lleva adelante la actividad que sintetiza del entendimiento considerado como objetos constituyentes imponiendo las condiciones *a priori* de la experiencia conocida como las categorías. Las Ideas de la razón pura no son 'constitutivas'. Pero la razón

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO}

tiene un paseo {una unidad de disco} natural hacia la unificación de las condiciones de experiencia, y este esto

hace procediendo al no condicionado, en las tres formas ya mencionadas. En hacer este esto obviamente pasa más allá de la experiencia. De ahí las Ideas de Eason puro son llamadas por Kant 'las Ideas transcendentales, aunque él más tarde continúe a hablar de la tercera Idea, aquel de Dios, como 'el Ideal transcendental'. Ya que Dios es concebido como la perfección suprema y absoluta.

Estas tres Ideas forman los temas de unificación principales de las tres ramas de la metafísica especulativa según la clasificación Wolffian. 'El sujeto de pensamiento es la materia{el asunto} del objeto *de psicología*, la totalidad de todos los fenómenos (el mundo), la materia{el asunto} del objeto *de cosmología*, y la entidad que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo que puede ser pensado (el Ser de todos los seres) son la materia{el asunto} del objeto *de teología*. Así la razón pura proporciona su Idea para una doctrina transcendental del alma (*psychologia rationdis*), para una ciencia transcendental del mundo (*cosmologia rationalis*), y finalmente para una doctrina transcendental de Dios (*theologia transcendentalis*). '8

Ahora, en vista de que no poseemos, según Kant, ninguna facultad de la intuición intelectual, los objetos correspondiente a estas Ideas no nos pueden ser dados de esta manera. Tampoco pueden darles por la experiencia en el sentido descrito en el último capítulo. El alma sustancial, el mundo como la totalidad de todas las apariencias, el Ser supremo, Dios: ninguno de éstos puede ser dado en la experiencia. Ellos no son, y no pueden ser, fenómenos. Y las Ideas de ellos se levantan{surgen}, no por el sometimiento del material de experiencia a las condiciones *a priori* de la experiencia, pero por la unificación de las condiciones de experiencia por lo que el no condicionado. Es sólo para ser esperado, por lo tanto, que si la razón hace lo que Kant llama un uso 'superior' de ellos, reclamando para demostrar la existencia y la naturaleza de objetos correspondientes y tan ampliar nuestro conocimiento teórico de objetos, estará implicado en argumentos sofistas y en antinomias. Mostrar que este es de hecho el caso, y debe ser el caso, es el objetivo del examen crítico de Kant de psicología racional/, cosmología especulativa y teología filosófica. Y debemos considerar ahora cada uno de éstos por su parte.

3. Kant concibe la psicología racional como procediendo en líneas Cartesianos y como argumentando del *pienso* al alma como una sustancia simple que es permanente en el sentido que permanece autoidéntico a tiempo; es decir en todas partes de todos los cambios casuales. En su vista{opinión} la psicología racional debe proceder

78 KANT

a priori-, para ello no es una ciencia empírica. De ahí esto comienza de la condición *a priori* de la experiencia, la unidad de apperception. '*Pienso* es así el único texto de la psicología racional, de la cual esto debe desarrollar su sistema/9 entero

Si tenemos en cuenta los contenidos del último capítulo, es fácil ver que línea la crítica de Kant tomará. Esto es una condición necesaria para la posibilidad de experiencia que *pienso* debería ser capaz de acompañar todas las representaciones de alguien. Pero el ego como una condición necesaria para la experiencia no es dado en la experiencia: esto es un ego transcendental, no el ego empírico. De ahí mientras es psicológicamente posible pensar en ello como una sustancia unitaria, la aplicación de categorías como sustancia y unidad no puede ceder el conocimiento en este contexto. Ya que esta función cognoscitiva está en su aplicación a fenómenos, no a noumena. Podemos sostener a la conclusión que el ego transcendental, como un sujeto lógico, es una condición necesaria de la experiencia, en el sentido que la experiencia es ininteligible a menos que los objetos, para ser objetos, debieran estar relacionados con la unidad de apperception; pero no podemos discutir a la existencia del ego transcendental como una sustancia. Ya que este implica un mal uso de categorías como existencia, sustancia y unidad. El conocimiento científico es saltado por el mundo de fenómenos; pero el ego transcendental no pertenece al mundo; esto es un concepto restrictivo. Así el Kant podría decir con Ludwig Wittgenstein que 'el sujeto no pertenece al mundo pero esto es un límite de los '.10 mundiales

Según Kant, la psicología racional contiene paralogism fundamental; es decir un silogismo lógicamente engañoso. Este silogismo puede ser expresado como sigue:

'Esto que no puede ser pensado por otra parte que como el sujeto, no existe por otra parte que como el sujeto y es por lo tanto la sustancia:

Ahora, un pensamiento ser, considerado simplemente como tal, no puede ser pensado por otra parte que como el sujeto:

Por lo tanto esto existe sólo como tal, es decir como la sustancia/11

Aquel este silogismo es un paralogism sigue del hecho que esto contiene cuatro términos. O sea, el término medio, 'el que que no puede ser pensado por otra parte que como el sujeto', es entendido en un sentido en el comandante y en otro sentido en la preñorita menor. En la preñorita principal la referencia debe a objetos del pensamiento en general, incluso objetos de la intuición. Y es verdadero que la categoría de sustancia se aplica a un objeto que es dado, o puede ser dado, en la intuición, y que

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 79

puede ser pensado sólo como el sujeto, en el sentido del que que no puede ser pensado como un predicado. Pero en la preñorita menor el que que no puede ser pensado por otra parte que como el sujeto es entendido con relación a la cohibición como la forma de pensamiento, no con relación a un objeto de intuición. Y ello por

El medio de ^no sigue esto la categoría de sustancia puede ser aplicada a un sujeto en este sentido. Ya que el ego de la cohibición pura no es dado en la intuición, y entonces esto no es un candidato, tan hablar, para la aplicación de la categoría.

Debe ser notado que Kant no pregunta la verdad de la una o la otra preñorita cuando tomado por sí mismo. De hecho cada preñorita es, según él, una proposición analítica. Por ejemplo, si el pensamiento ser, considerado puramente como tal, de la preñorita menor es entendido como el ego de apperception puro, es analíticamente verdadero que no puede ser pensado por otra parte que como el sujeto. Pero entonces la palabra 'sujeto' no está siendo usada en el mismo sentido en el cual es usado en la preñorita principal. Y no tenemos derecho a sacar la conclusión *sintética* que el ego de apperception puro existe como la sustancia.

No es necesario entrar adelante en la discusión de Kant de la psicología racional a fin de ver el lugar importante en

4§iis crítica que es ocupada por el concepto de intuición. El ego permanente no es dado en la intuición; en este punto Kant está de acuerdo con Hume. De ahí no podemos aplicarle la categoría de sustancia. Pero obviamente alguien podría desear llamar en cuestión la vista{opinión} que el ego permanente no es dado en la intuición. Y aun si no es dado en la intuición como interpretada por Kant, podríamos considerar bien que su idea de intuición es demasiado estrecha. En cualquier caso podría ser argumentado que la presuposición y la condición necesaria de toda la experiencia son exactamente un ego permanente; y que si la experiencia es verdadera, su condición necesaria debe ser verdadera. Si decir este implica usar las categorías más allá de su esfera asignada, esta restricción de su uso se hace cuestionable. Si, sin embargo, una vez admitimos a preñoritas de todo Kant, nos cuesta evitar sacar sus conclusiones. La validez *de la Dialéctica Transcendental* obviamente depende en alto grado de la validez de el

transcendental Estético, y Analítico{Analítico}.

Vale la pena notar que en vista de que Kant cree que todos los acontecimientos fenomenales son causalmente determinados, esto está en cierto modo en su interés para guardar el ego permanente en la esfera de la realidad noumenal más allá de la experiencia. Ya que este le permitirá más tarde postular la libertad. Al mismo tiempo, colocando el permanente mí en la esfera noumenal y más allá de la variedad

8o KANT

de la intuición, él hace imposible de discutir a la existencia del mí en este sentido. Podemos afirmar, por supuesto, la existencia del ego empírico; ya que este es dado en la intuición interna. Pero el ego empírico es el mí como estudiado en la psicología. Esto es un objeto a tiempo y es reducible a estados de ^ sucesivos. El ego que no es reducible a estados sucesivos y que no puede ser pensado excepto como el sujeto no es dado en la intuición, no es un objeto y no puede ser por lo tanto dogmáticamente afirmado para existir como una sustancia simple.

4. Hemos visto que la cosmología especulativa, según Kant, centra alrededor de la idea del mundo como la totalidad de la secuencia causal de fenómenos. La cosmolo-idea-esencial especulativa procura ampliar nuestro conocimiento del mundo, como una totalidad de fenómenos, por proposiciones *a priori* sintéticas. Pero este procedimiento, Kant mantiene, conduce a antinomias. Una antinomia se levanta{surge} cuando cada una de dos proposiciones contradictorias puede ser probada. Y si la cosmología especulativa inevitablemente conduce a antinomias en este sentido, la conclusión debe ser sacada que su objetivo entero es confundido, a saber el objetivo de aumentar una ciencia del mundo considerado como la totalidad de fenómenos. Esta rama de la metafísica especulativa no es, y no puede ser, una ciencia. En otras palabras, el hecho que la cosmología especulativa *x* es productiva de antinomias muestra que no podemos hacer el uso científico de la Idea transcendental del mundo como la totalidad de fenómenos.

Kant habla de cuatro antinomias. Se supone que cada uno de ellos corresponde a una de las cuatro clases de categorías. Pero no hay ninguna necesidad para extenderse en este pedazo típico de la correlación sistemática. Propongo de pasarlo y venir inmediatamente a una breve discusión de cada una de las cuatro antinomias.

(i) Las proposiciones contrarias de la primera antinomia son como sigue. *Tesis*: el mundo tiene un principio a tiempo y también es limitado en cuanto al espacio. *Antítesis*: el mundo no tiene ningún principio y ningunos límites en el espacio, pero es infinito en el respeto ambos de tiempo y espacio/12

La tesis es probada como sigue. Si el mundo no tiene ningún principio a tiempo, una serie infinita de acontecimientos debe haber ocurrido. ¿O sea, antes del momento presente serie infinito? ^{el v} debe haber sido completado. Pero una serie infinita nunca puede ser completada. Por lo tanto el mundo debe haber tenido un principio a tiempo. En cuanto a la segunda parte de la tesis, si el mundo no es limitado en cuanto al espacio, esto debe ser un total dado infinito de cosas coexistentes. Pero no podemos pensar un total dado infinito de cosas coexistentes que llenan todos los espacios posibles ex-

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO}

81

el cept por sucesivamente añadiendo la parte para separarse o unidad a la unidad hasta la adición es completo. Pero no podemos considerar esta adición o síntesis tan completada excepto por la consideración de ello como completado en el tiempo infinito. Y este implica considerar un tiempo infinito como habiendo pasado, que es imposible. De ahí no podemos considerar el mundo como un total dado infinito de cosas coexistentes que llenan todos los espacios posibles. Debemos considerarlo como espacialmente limitado o finito.

La antítesis es probada como sigue. Si el mundo comenzara a tiempo, debe haber habido tiempo vacío antes de que el mundo comenzara. Pero en el tiempo vacío que no se hace o y comienza es posible. Esto no tiene sentido para hablar de algo naciendo en el tiempo vacío. De ahí el mundo no tiene ningún principio. En cuanto al mundo que es espacialmente infinito, déjenos suponer, por decir algo, que es finito y limitado en el espacio. Esto debe existir entonces en un vacío o vaciar el espacio. Y en este caso esto debe tener una relación para vaciar el espacio. Pero el espacio vacío no es nada; y una relación a nada no es nada. De ahí el mundo no puede ser finito y espacialmente limitado: debe ser espacialmente infinito. A primera vista Kant parece adoptar una posición diametralmente contravino a aquel de San. Thomas Aquinas.¹³ Para mientras el lat-^ ter maintained¹⁴ que nunca había sido filosóficamente demostrado que el mundo tenía un principio a tiempo o que esto no tenía ningún principio a tiempo, Kant parece decir que ambas tesis pueden ser demostradas. Y podemos notar en el paso que su prueba de la tesis que el mundo tenía un principio a tiempo es el mismo como esto avanzado por San. El Bonaven-ture¹⁵ en apoyo de esta tesis, una prueba la validez de que fue negada por Aquinas. Pero ambo resto de pruebas, para Kant, en asunciones falsas. La prueba de la tesis descansa poniendo por caso que podamos aplicar a fenómenos el principio de la razón pura que si el condicionado es dado, la totalidad de condiciones, y por consiguiente el no condicionado, también son dados. La prueba de la antítesis descansa poniendo por caso que el mundo de fenómenos sea el mundo de cosas ellos. Es asumido, por ejemplo, que el espacio es una realidad objetiva. Considerando las asunciones requeridas, las pruebas son válidas ¹⁶, Pero el hecho que cada una de dos proposiciones contradictorias puede ser 'probada espectacular que las asunciones son injustificadas. Podemos evitar la antinomia sólo adoptando el punto de vista de la filosofía crítica y abandonando los puntos de vista ambos del racionalismo dogmático y del sentido común falto de sentido crítico. Este es el punto que Kant realmente tiene la intención de sacar, aunque pueda

ser apenas reclamado que él hace tan muy claramente. Y ello

82 KANT

engañaría, por lo tanto, aun si verdadero en cierto modo, para decir que en la carrera larga Kant viene a la posición de San. Tomás de Aquino. Puesto que según el punto de vista de Kant, la inutilidad inherente de la tentativa de demostrar filosóficamente que el mundo tenía un principio a tiempo o que esto no tenía ningún principio a tiempo puede ser vista sólo adoptando una filosofía que no era seguramente la de Aquinas.

(ii) La segunda antinomia es como sigue. *Tesis*: Cada sustancia compuesta en el mundo consiste en partes simples, y allí no existe nada que no es sí simple o tranquilo de partes simples. *Antítesis*: Ninguna cosa compuesta en el mundo consiste en partes simples, y allí no existe en todas partes ninguna cosa/17 simple

La prueba *de la tesis* toma esta forma. Si las sustancias compuestas no consistieran en partes simples, entonces, si pensáramos lejos toda la composición, nada en absoluto permanecería. Pero este puede ser excluido. Ya que la composición es simplemente una relación contingente. El compuesto debe consistir, por lo tanto, en partes simples. Y esto sigue de este que todo que existe debe ser sí simple o tranquilo de partes simples.

En cuanto *a la antítesis*, puede ser probado de esta manera. Una sustancia compuesta ocupa el espacio. Y este espacio debe consistir en tantas partes como hay partes en la sustancia compuesta. Por lo tanto cada parte de éste ocupa un espacio. Pero todo que ocupa un espacio debe consistir en un distribuidor de partes. Y cada uno de éstos ocupará un espacio, y contendrá así partes. Etcétera indefinidamente. No puede haber, por lo tanto, ninguna cosa compuesta que consiste en partes simples. Tampoco puede haber cualquier cosa simple.

Como en la primera antinomia, la tesis representa la posición del racionalismo dogmático. Todas las sustancias compuestas consisten en sustancias simples, como las mónadas Leibnizian. Y, otra vez como en la primera antinomia, la antítesis representa un ataque de empírico contra el racionalismo dogmático. Pero la tesis trata noumena como si ellos fueran fenómenos, objetos dados en la experiencia; y la antítesis trata fenómenos, cuerpos ampliados, como si ellos fueran noumena. Otra vez, la única salida de la antinomia debe adoptar la posición de la filosofía crítica, y reconocer que lo que es verdadero de fenómenos cuando los fenómenos no pueden ser afirmados de noumena, mientras de éste no poseemos ningún conocimiento 18 objetivo

(iii) La antinomia de tercero de TTie está relacionada con la causalidad libre{gratis}. *Tesis*: la Causalidad según las leyes de Naturaleza no es la única causalidad de la cual los fenómenos del mundo pueden ser

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO}

83

sacado. Para explicarlos, es necesario asumir otra causalidad, causalidad por la libertad. *Antítesis*: no hay ninguna libertad, pero todo en el mundo pasa únicamente según las leyes de Naturaleza/19

La tesis es probada así. Déjenos suponer que hay ^only una clase de causalidad, a saber causalidad según las leyes de Naturaleza. En este caso un acontecimiento dado es determinado por un acontecimiento anterior, etcétera indefinidamente. Puede haber entonces ningún primer principio; y por consiguiente la serie de causas no puede ser completada. Pero la ley de Naturaleza es que nada pasa sin una causa suficientemente determinada *a priori*. Y esta ley no es realizada si la causalidad de cada causa es un efecto de una causa de antecedente. Debe haber por lo tanto una causalidad absolutamente espontánea que origina una serie de fenómenos que proceden según causas naturales.

La prueba *de la antítesis* es, en resumen, este. La causalidad espontánea, libre{gratis} presupone un estado de la causa que no está de pie en ninguna relación causal (es decir como el efecto) al estado precedente. Pero esta

presuposición es al contrario de la ley causal natural, y esto daría imposible la unidad de experiencia. Por consiguiente la libertad no es ser encontrada en la experiencia y es una mera ficción ^ del pensamiento.

En esta antinomia no está de nada claro en primer lugar de qué Kant habla. La prueba de la tesis naturalmente sugiere que él piense en el origen de la serie causal natural por una primera causa, la actividad causal de que es completamente espontánea en el sentido que esto no depende de una causa anterior. Y en sus observaciones en la tesis él explícitamente declara que él estuvo pensando en el origen del mundo. Pero él entonces continúa a decir que si hay una causa libre {gratis} de la serie total de secuencias causales fenomenales, somos justificados en la admisión, dentro del mundo, liberamos causas de la serie diferente de fenómenos.

En cuanto a la antítesis, es natural entenderlo como mandando a la libertad humana. *A primera vista* al menos tiene sentido de hablar de un estado del sujeto humano causalmente determinado por otro estado; pero esto no tiene sentido en absoluto a-/levantan la pregunta de la relación causal entre estados en cuanto a Dios. En sus observaciones en la antítesis, sin embargo, Kant introduce la idea de una causa libre {gratis} que existe fuera del mundo. Incluso si admitimos la existencia de tal causa, no podemos, él comenta, admitir causas libres {gratis} dentro del mundo.

En vista de esta ambigüedad, es decir de la variedad indefinida de aplicación de la tesis y antítesis, es difícil a principal-

84 KANT

el tain que la antinomia es resuelta observando que la tesis y la antítesis se refieren a cosas diferentes. Sin embargo, no puede haber ninguna antinomia en absoluto, en el sentido apropiado, a menos que la tesis y la antítesis se refieran a las mismas cosas. Si la tesis afirma que una causa libre {gratis} de la serie total de secuencias causales fenomenales puede ser probada, mientras la antítesis declara que puede ser probado que no hay ninguna tal causa, tenemos una antinomia. Y si la tesis declara que puede ser probado que hay causalidad libre {gratis} dentro del mundo, mientras la antítesis declara que puede ser probado que no hay ninguna causalidad libre {gratis} dentro del mundo, tenemos otra vez una antinomia. Pero si la tesis declara que puede ser probado que hay una causa libre {gratis} de la serie total de secuencias causales fenomenales, esta causa libre {gratis} que es fuera de la serie, mientras la antítesis declara que no hay ninguna causalidad libre {gratis} dentro de la serie fenomenal, no hay, correctamente hablar, ninguna antinomia en absoluto.

Esto no es mi intención de negar que la tercera antinomia se caiga en alto grado en el modelo general de las antinomias de Kant. La prueba de la tesis, si éste es entendido como mandando a una primera causa de la serie total de secuencias causales fenomenales, es válida sólo poniendo por caso que, como era, podamos completar la serie, usando la Idea transcendental del mundo como una totalidad para ampliar nuestro conocimiento teórico. La tesis, por lo tanto, representa el punto de vista del racionalismo dogmático. Y la antítesis, si es tomado como la declaración que ninguna prueba de la existencia de una primera causa de la serie total es posible o como la declaración que no pueden haber ningunas causas libres {gratis} dentro de la serie, representa el punto de vista de empírico. Pero si la antinomia puede ser resuelta sólo adoptando el punto de vista de la filosofía crítica, el punto de vista último no debería ser introducido en la prueba de tesis o de antítesis. Aún es al menos discutible que este es exactamente lo que Kant hace en la prueba de la antítesis. Ya que él declara que la admisión de la causalidad libre {gratis} destruye la posibilidad de la unidad de experiencia. Y aunque pueda no ser necesario entender esta declaración en términos de su propio punto de vista peculiar, es difícil evitar la impresión que este es de hecho como debería ser entendido.

¿Qué pasa, sin embargo, a la antinomia cuándo explícitamente adoptamos el punto de vista crítico? Se ve que la prueba de la tesis, si éste es tomado como mandando a una causa espontánea de la serie total de fenómenos, descansa en un mal uso de la Idea transcendental del mundo. En cuanto a la antítesis, el desmentido de libertad, se ve que este es válido sólo

KANT (4) yO METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 85

para la esfera de fenómenos. El camino es por lo tanto dejado abierto para Kant para decir más tarde que el hombre es noumenally libre {gratis} y fenomenalmente determinado. Si adoptamos este punto de vista podemos decir que para Kant tanto tesis como antítesis, cuando correctamente entendido, son verdaderos. La tesis, aquella causalidad 'según las leyes de Naturaleza' no es la única clase de la causalidad, es verdadero,

aunque no sea verdadero que podemos demostrar esto es así. La antítesis, que no hay ninguna libertad, es verdadera si es tomado como mandando únicamente al mundo fenomenal, aunque no sea verdadero si es tomado como mandando a toda la realidad en absoluto. Para Kant es sólo cuando adoptamos el punto de vista de la filosofía crítica que podemos tamizar lo que es verdadero de lo que es falso en tesis y antítesis y subida encima de las contradicciones llanas en las cuales la razón, en su uso dogmático, se ha implicado.

(iv) La cuarta antinomia concierne la existencia de un ser necesario. *Tesis*: Allí pertenece al mundo, como la parte de ello o como su causa, algo que existe como un ser absolutamente necesario. *Antítesis*: Allí en ninguna parte existe cualquier necesario que es como la causa del mundo, en el mundo o de ello/20

La tesis es probada, por lo que la existencia de un ser necesario está preocupada, por el hecho supuesto que la serie de condiciones presupone una serie completa de condiciones hasta el no condicionado, que existe necesariamente. Kant entonces sostiene que no pueden pensar de este ser necesario como superar el mundo de sentido, y que debe ser por lo tanto idéntico con la serie cósmica entera o una parte de ello.

La antítesis es probada mostrando que no puede haber ningún absolutamente necesario ser en o fuera del mundo. No puede haber un primer miembro de la serie de cambios, que es necesaria y no causada. Ya que todos los fenómenos son determinados a tiempo. Tampoco la serie cósmica entera puede ser necesaria si ningún miembro solo es necesario. Por lo tanto no puede haber ningún necesario estar en el mundo, como idéntico con éste o como una parte de ello. Pero no puede haber un necesario ser existente fuera del mundo, como la causa de éste. Ya que si esto causa la serie de cambios cósmicos, debe comenzar a actuar. Y si comienza a actuar, es a tiempo. Y si es a tiempo, es dentro del mundo, no fuera de ello.

Hay traslape obviamente considerable entre las terceras y cuartas antinomias. Ya que aunque en la cuarta antinomia Kant introduzca un nuevo término, 'ser absolutamente necesario', él usa la misma argumentación para demostrar la tesis que él ha solido ya en la tercera antinomia demostrar

86 KANT

allí debe ser una causa puramente espontánea de la serie de fenómenos. Hay así algo para ser dicho a favor de la vista{opinión} que Kant suministra la cuarta antinomia exactamente a fin de arreglar el número cuatro, cada antinomia supuesta corresponder a una de las cuatro clases de categorías. Es verdadero, en efecto, que las categorías necesariamente y la contingencia pertenecen a la cuarta clase de categorías, aquellos de la modalidad, mientras que la causalidad pertenece a la tercera clase, las categorías de relación. Pero Kant, en la prueba de la tesis de la cuarta antinomia, hace el uso exactamente de un argumento causal.

Esto es un hecho notable, según Kant en sus observaciones en la antítesis de la cuarta antinomia, que las mismas razones{razones} que sirven para demostrar la tesis sirven también para demostrar la antítesis. Pero él entonces continúa a decir que la razón a menudo se cae en la discordia con sí considerando el mismo objeto de puntos de vista diferentes. Y si la tesis y la antítesis representan puntos de vista diferentes, parece seguir esto ambos pueden ser verdaderos. O sea, la antítesis puede ser correcta en cuanto esto representa las opiniones que no hay ningún necesario estar en el mundo, si como idéntico con éste o como la parte de ello, y que ninguna prueba puede ser próxima de la existencia de tal ser fuera del mundo. Pero la tesis puede ser verdadera en la declaración que hay tal ser, existiendo fuera del mundo, aunque nunca pueda decirse que nosotros *sabemos{conocemos}* esto es así.

En cuanto a las antinomias en conjunto, se supone que las tesis representan el punto de vista de la metafísica racionalista dogmática, mientras se supone que las antítesis representan el punto de vista de empírico. Y los lados de Kant, por supuesto, con éste al grado que él considera como a fondo sano la crítica de empírico de las pretensiones de metafísica para aumentar nuestro conocimiento. Al mismo tiempo es importante entender que él no se comete a la filosofía de empírico como tal. En su empirismo de vista{opinión}, aunque sonido en su crítica negativa de la metafísica especulativa, es un sistema dogmático que dogmáticamente limita la realidad con fenómenos y así los trata como si ellas fueran cosas ellos. Esto no es las pretensiones de la metafísica especulativa sola que tienen que ser expuestos. Aceptando la crítica de empírico de argumentos metafísicos, tenemos que elevarnos encima de los límites estrechos del empirismo dogmático (comparó bastante bien con el materialismo) y el cuarto{espacio} de permiso, como era, para la realidad noumenal. Adelante, la metafísica es sostenida por moraleja e intereses religiosos. Y aunque este

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO(INCENDIO) 8j

el hecho fácilmente conduce metafísicos en argumentos progresivos que son poco sólidos, debemos reconocer que la metafísica representa niveles de la vida humana que no son proveídos comida para, tan hablar, a viva fuerza empirismo. En la filosofía crítica, ^however, Kant mantiene, podemos evitar a ambos los errores de

'metafísica y el materialismo dogmático y mecanismo de empirismo escarpado. Nos elevamos encima de las antinomias por el conocimiento restrictivo a su esfera apropiada mientras al mismo tiempo nos vamos del cuarto{espacio} de la fe práctica basada en la experiencia moral. La libertad humana, por ejemplo, no puede ser admitida dentro de la esfera fenomenal; pero esto puede ser una realidad, y más tarde se resulta ser un postulado necesario del conocimiento moral.

5. La tercera Idea transcendental de la razón pura es llamada por Kant el Ideal transcendental. Al principio, tan hablar, esto es la idea del total de suma de todos los predicados posibles, conteniendo *a priori* los datos para todas las posibilidades particulares. O sea, la mente, subiendo la serie de silogismos disyuntivos, encuentra la condición no condicionada de todos los predicados particulares, cada uno de los cuales excluye predicados contradictorios o incompatibles, en la idea de un conjunto de todo predi-

^cates. Este es la idea del conjunto o el total de suma de todas las perfecciones posibles. Pero en vista de que piensan de este total de suma como la condición no condicionada de todas las perfecciones particulares, piensan de ello como el prototipo de éste, como esto de cual éste son sacados y a que ellos se acercan, y no como un mero concepto abstracto de la refundición, tan hablar, de todas las perfecciones particulares, empíricas. Piensan de ello, por lo tanto, como un verdadero ser, en efecto como la realidad suprema. La idea del Ser más perfecto, el *Ens por-jectissimum*, es también la idea del Ser más verdadero *el Ens redissimum*. No pueden pensar de este Ser como una refundición o yuxtaposición, tan hablar, de empírico, limitado y a menudo mutuamente perfecciones exclusivas. Deben pensar de ello como la unión de perfecciones ilimitadas, puras en un Ser simple. Adelante, piensan de la condición no condicionada de toda la perfección limitada posible y realidad como existiendo necesariamente.

^ así alcanzamos la idea de Dios como un individuo, necesariamente existencia, eterna, simple y todo-perfeccionamos al Ser supremo, que no es el conjunto de realidad finita, pero su condición no condicionada y causa última. Y esta idea forma la materia de la teología 21 natural o filosófica

La concepción de Kant del procedimiento de la razón pura está clara. La razón busca la unidad no condicionada de todos posibles

88 KANT

predicados. Esto no puede encontrar este en el conjunto, en un sentido literal, de perfecciones empíricas, pero tiene que pasar más allá del condicionado. Ello así objectifies el objetivo indeterminado de su búsqueda como *el Ens perfectissimum*. Este es entonces 'hypostatized' como *el Ens realissimum*, un individuo ser. Y finalmente ello i& personificado como Dios de teísmo. Pero por este procedimiento de objectification la razón pasa más allá de toda la experiencia posible. No tenemos ningún derecho de afirmar que *hay* un Ser que es *Ens perfectissimum* y *Ens realissimum*; es decir allí es un objeto correspondiente a la representación de un total de suma de todas las perfecciones posibles. Y aunque la razón continúe a decir que podemos poseer sólo un analógico (o simbólico) el conocimiento del Ser supremo, el mismo hecho de objectifying la idea de una totalidad de perfección significa que ampliamos las categorías más allá de su campo apropiado de la aplicación.

Es obvio lo que en Kanfs prefalla ninguna prueba de la existencia de Dios es posible. Pero él desea aclarar esta imposibilidad mostrando que cada línea de la prueba es engañosa. La tarea no es tan grande como uno podría suponer. Ya que según Kant hay sólo tres modos de demostrar la existencia de Dios en la metafísica especulativa. La razón puede comenzar con lo que podríamos llamar *el como* del mundo sensible; es decir con su carácter como el carácter definitivo que se manifiesta por lo visto, y proceden a Dios como la causa de este carácter definitivo. Entonces tenemos el 'physico-theological argumento. O la razón puede comenzar de la existencia empírica y proceder a Dios como la causa última de esta existencia. Y entonces tenemos 'el ' argumento cosmológico. O la razón puede provenir de la idea de Dios a la existencia divina. Y entonces

tenemos el 'ontológicaF argumento.

En el trato de estas tres líneas de la prueba Kant comienza con el tercer. Ya que el movimiento de la mente hacia Dios en la metafísica siempre es dirigido por el Ideal transcendental de la razón pura, que es el objetivo de sus esfuerzos. Y es así sólo apropiado comenzar con el argumento *a priori* de la idea de Dios a la existencia divina. Adelante, esto es la convicción de Kant que a fin de alcanzar a Dios por la otra razón de argumentaciones es obligada al final a hacer el uso del argumento ontológico. Éste es así el argumento fundamental y el que que debe ser considerado primero.

(i) La forma general del argumento ontológico en el cual Kant tiene en mente puede ser declarada como sigue 22 En el concepto de un más perfecto que es la existencia es incluido. Ya que si no fuera, el concepto no sería el concepto de un más perfecto

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 89

siendo. Por lo tanto si tal ser es posible, esto necesariamente existe. Ya que la existencia es incluida en el complemento lleno{pleno} de su posibilidad. Pero el concepto del ser más perfecto es el concepto de un ser posible. Por lo tanto tal ser necessar-'ily existe.

O el argumento puede ser expresado así. La idea *del Ens realissimum* es la idea de un ser absolutamente necesario. Y si tal ser es posible, esto existe. Para la idea de simplemente posible (y no realmente existente) el ser necesario es una idea contradictoria. Pero la idea de un ser absolutamente necesario es la idea de un ser posible. Por lo tanto un *Ens realissimum*, a saber Dios, existe.

Kant objeta a que esto sea absurdo para hablar de la idea de un simplemente posible necesario siendo ser una idea contradictoria. Para pensar en tal ser como simplemente posible tengo que pensar lejos su existencia. Pero entonces no hay nada más que podría dar ocasión a una contradicción. 'Si usted piensa lejos su existencia, usted piensa lejos la cosa con todos sus predicados. ¿Cómo, entonces, puede estar allí el cuarto{espacio} para alguna contradicción?' 23 Si alguien dice que Dios no existe, él no suprime la existencia y deja predicados como la omnipotencia: él suprime todos los predicados, y el sujeto con ellos. El juicio que Dios no existe no es, por lo tanto, que se contradice a sí mismo, aun si es falso.

Se puede decir que el caso *del Ens realissimum* es único. Puedo negar la existencia de cualquier otro siendo sin implicarme en la contradicción con sí mismo: ya que la existencia no pertenece al concepto o la idea de ningún otro ser. Pero esto pertenece realmente al concepto *del Ens realissimum*. De ahí no puedo sin la contradicción con sí mismo admiten la posibilidad *del Ens realissimum* y al mismo tiempo niegan su existencia.

La respuesta de Kant está en estas líneas. En primer lugar, nuestra inhabilidad de ver cualquier contradicción lógica en la idea de Dios no constituye una prueba que *el Ens realissimum* es positivamente posible. En segundo lugar, cualquier argumento de la idea *del Ens realissimum* a su existencia es sin valor; ya que es reducible a una mera tautología. Si introduzco la existencia en la idea de un ser, entonces, por supuesto, puedo concluir que esto existe. Pero todo que digo es que un ser existente existe. Y este es verdadero, pero tautológico. Puedo sacar la conclusión que el ser existe de su concepto o idea sólo porque he puesto ya la existencia en la idea, así pidiendo la pregunta entera. Decir que discuto de la posibilidad a

90 KANT

la actualidad es el autoengaño si la posibilidad es hecha para incluir la actualidad.

Esto es la opinión de Kant, por lo tanto, que cada proposición existencial es sintética y que ninguno es analítico{analítico}. De ahí cualquier proposición existencial puede ser negada sin la contradicción;. Los defensores del argumento ontológico contestaría, en efecto, que Kant no capta la idea entera del argumento. En todos otros casos las proposiciones existenciales son sintéticas; pero el caso del ser más perfecto es único. Ya que en este caso, y en este caso solo, la existencia está contenida en la idea del sujeto. De ahí puede ser sacado de ello, tan hablar, por el análisis. El Kant puede decir que este es posible sólo porque lo hemos puesto ya allí, así siendo una petición de principio; pero el caso es que la existencia es un predicado que pertenece necesariamente a este sujeto.

Para Kant, sin embargo, la existencia no es realmente un predicado en absoluto. Si fuera, entonces esto seguiría esto cuando afirmo la existencia de algo, añadido a la idea de esta cosa. Y en este caso no afirmo exactamente la misma cosa que es representada en mi idea. La verdad de la materia{del asunto} es que cuando digo que algo existe simplemente afirmo o postulo el sujeto con todos sus predicados. De ahí si niego a la existencia de Dios I hormiga que no niega a un predicado de un sujeto: aniquilo simplemente en el pensamiento el sujeto total, juntos con todos sus predicados. Y ninguna contradicción lógica se levanta{surge}.

Podemos concluir, por lo tanto, que 'todo el problema y el trabajo otorgaron la prueba ontológica o Cartesiano famosa de la existencia de un Ser supremo de conceptos solos es el problema y el trabajo gastado. Un hombre podría esperar también hacerse richer en el conocimiento por la ayuda de meras ideas como un comerciante para aumentar su riqueza añadiendo algunos ceros a su cuenta de caja/24

(ii) La formulación de Kant del argumento cosmológico para la existencia de Dios está basada en Leibniz. 'Si algo existe, un ser absolutamente necesario también debe existir. Ahora, al menos existo. Por lo tanto allí también existe un ser absolutamente necesario. La preseñorita menor contiene una experiencia; la preseñorita principal razona de una experiencia en general a la existencia de un ser necesario

Es bastante obvio cual la línea de Kant de la crítica del argumento como así presentado será. En su vista{opinión} la preseñorita principal descansa en un uso 'superior', y por lo tanto en un mal uso, del principio de causalidad. Todo contingente tiene una causa. Este principio es válido dentro del reino de sentido-

KANT (4): ¡METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 9!

experimente y está sólo allí que esto posee el significado. No podemos usarlo para superar el mundo como dado en la experiencia del sentido. Adelante, el argumento cosmológico, según Kant, implica completar la serie de fenómenos en la unidad v-unconditioned de un ser necesario. Y aunque la razón tenga un impulso natural de hacer este, la rendición al impulso no puede aumentar nuestro conocimiento.

Entrar adelante en esta línea de la crítica es innecesario. Ya que esto sigue inmediatamente de la vista{opinión} de Kant de los límites del conocimiento humano. Pero hay un punto en su tratamiento del argumento cosmológico hacia el cual la atención debe ser llamada aquí. Esto es la opinión de Kant que a fin de pasar de la idea de un ser necesario a la afirmación del recurso de existencia de Dios debe ser tenida, al menos encubiertamente, al argumento ontológico.

El concepto de un ser necesario es indeterminado. Incluso si concedemos que la reflexión en la experiencia nos conduzca a un ser necesario, no podemos descubrir sus propiedades por la experiencia. Somos forzados, por lo tanto, buscar para el concepto que es adecuado a la idea de un ser necesario. Y la razón cree que esto ha encontrado lo que es requerido en el concepto de un *Ens realissimum*. Esto afirma, por lo tanto, que el ser necesario es *el Ens realissimum*, el ser más verdadero o perfecto. Pero hacer este debe trabajar con conceptos solos, que es la característica del argumento ontológico. Adelante, si un ser necesario es un *Ens realissimum*, un *Ens realissimum* es un ser necesario. Y aquí decimos que el concepto de un ser sumamente verdadero o perfecto comprende la necesidad absoluta de la existencia; que es exactamente el argumento ontológico.

Bastante filósofos y los historiadores de la filosofía parecen haber asumido sin más preámbulos que la tentativa de Kant de mostrar que el argumento cosmológico necesariamente recae en el argumento ontológico era acertada. Pero a mí parece singularmente poco convincente. O, mejor dicho, esto convence sólo en una asunción, a saber que el argumento basado en la experiencia nos trae, no a una afirmación de la existencia de un ser necesario, pero sólo a la idea vaga de un ser necesario. Ya que en este caso deberíamos mirar alrededor, como Kant dijo, para un concepto de determinación que incluiría la existencia en su contenido, de modo que la existencia pudiera ser deducida de la idea decidida de un ser necesario. Y luego deberíamos estar implicados en el argumento ontológico. Si, sin embargo, el argumento basado en la experiencia nos trae a la afirmación *de la existencia* de un ser necesario, la tentativa de determinar

90 KANT

la actualidad es el autoengaño si la posibilidad es hecha para incluir la actualidad.

Esto es la opinión de Kant, por lo tanto, que cada proposición existencial es sintética y que ninguno es analítico{analítico}. De ahí cualquier proposición existencial puede ser negada sin la contradicción. Los defensores del argumento ontológico contestarían, en efecto, que Kant no capta la idea entera del argumento. En todos otros casos las proposiciones existenciales son sintéticas; pero el caso del ser más perfecto es único. Ya que en este caso, y en este caso solo> la existencia está contenida en la idea del sujeto. De ahí puede ser sacado de ello, tan hablar, por el análisis. El Kant puede decir que este es posible sólo porque lo hemos puesto ya allí, así siendo una petición de principio; pero el caso es que la existencia es un predicado que pertenece necesariamente a este sujeto.

Para Kant, sin embargo, la existencia no es realmente un predicado en absoluto. Si fuera, entonces esto seguiría esto cuando afirmo la existencia de algo, añadido a la idea de esta cosa. Y en este caso no afirmo exactamente la misma cosa que es representada en mi idea. La verdad de la materia{del asunto} es que cuando digo que algo existe simplemente afirmo o postulo el sujeto con todos sus predicados. De ahí si niego a la existencia de Dios I arir que no niega a un predicado de un sujeto: aniquilo simplemente en el pensamiento el sujeto total, juntos con todos sus predicados. Y ninguna contradicción lógica se levanta{surge}.

Podemos concluir, por lo tanto, que 'todo el problema y el trabajo otorgaron la prueba ontológica o Cartesiano famosa de la existencia de un Ser supremo de conceptos solos es el problema y el trabajo gastado. Un hombre podría esperar también hacerse richer en el conocimiento por la ayuda de meras ideas como un comerciante para aumentar su riqueza añadiendo algunos ceros a su cuenta de caja/24

(ii) La formulación de Kant del argumento cosmológico para la existencia de Dios está basada en Leibniz. 'Si algo existe, un ser absolutamente necesario también debe existir. Ahora, al menos existo. Por lo tanto allí también existe un ser absolutamente necesario. La preñorita menor contiene una experiencia; la preñorita principal razona de una experiencia en general a la existencia de un ser necesario

Es bastante obvio cual la línea de Kant de la crítica del argumento como así presentado será. En su vista{opinión} la preñorita principal descansa en un uso 'superior', y por lo tanto en un mal uso, del principio de causalidad. Todo contingente tiene una causa. Este principio es válido dentro del reino de sentido-

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 93

Kant comenta que 'la prueba podría establecer como máximo la existencia *de un arquitecto del mundo*, cuya actividad sería limitada por la capacidad del material en el cual él trabaja, y no *de un creador del mundo...*,' 28 Esta opinión es

^obviously verdadero. La idea de diseño nos trae, por sí mismo, a la idea de un diseñador, y no inmediatamente a la conclusión que este diseñador es también el creador de cosas sensibles finitas según su sustancia. Kant sostiene, por lo tanto, que para demostrar la existencia de Dios en el sentido apropiado la prueba physico-teológica debe convocar la ayuda de la prueba cosmológica. Y este, en la vista{opinión} de Kant, recae en el argumento ontológico. Así hasta la prueba physico-teológica es el dependiente, aunque indirectamente, en el argumento *a priori* u ontológico. En otras palabras, aparte de cualquier otra consideración la existencia de Dios no puede ser probada sin el uso del argumento ontológico, y este es engañoso. Tres pruebas, por lo tanto, tienen algunos errores en común; y cada uno tiene también sus propios errores.

La teología natural o, cuando Kant a menudo lo llama, 'la teología trascendental' es, por lo tanto, sin valor cuando es considerado de

^1 un punto de vista particular, a saber como una tentativa de demostrar la existencia de Dios por medio de ideas transcendentales o de principios teóricos que no tienen ninguna aplicación fuera del campo de la experiencia. Pero decir simplemente que Kant rechazó la teología natural tendría tendencia para dar una impresión de engaño de su posición. Es, en efecto, una declaración verdadera. Ya que él describe la teología natural como la deducción 'los atributos y la existencia de un autor del mundo de la constitución del mundo de la orden{del pedido} y unidad observable en ello '.29 y la tentativa de hacer este es 'completamente

fruitless'.³⁰ Al mismo tiempo la declaración puramente negativa que la teología natural rechazada de Kant puede dar la impresión de engaño que él rechazó toda la teología filosófica totalmente. De hecho, sin embargo, él admitió lo que él a veces llamaba 'teología moral'.³¹ 'mostraremos más tarde que las leyes de la moralidad no presuponen simplemente la existencia de un Ser supremo, pero lo postulan con el derecho (aunque sólo, por supuesto, del punto de vista ^practical), cuando estas leyes son absolutamente necesarias en otra relación.'³² y cuando hemos llegado a la fe (moral) práctica en Dios, podemos usar los conceptos de la razón de pensar el objeto de nuestra fe en una manera consecuente. La verdad es que permanecemos siempre en la esfera de la fe práctica; pero, si recordamos este hecho, tenemos derecho a usar los conceptos de razón de construir una teología racional.

94 KANT

Estos últimos comentarios ponen la declaración que Kant rechazó la teología natural en una luz bastante diferente. O sea, ellos ayudan a delimitar su sentido. La crítica de la teología natural tiene una función doble. Esto expone los errores en las pruebas teóricas de la existencia de Dios, y muestra que:; la existencia de Dios no puede ser demostrada. Al mismo tiempo la misma naturaleza de la crítica muestra también que la inexistencia de Dios nunca puede ser demostrada. Por la razón nosotros no podemos demostrar u o refutar la existencia de Dios. La crítica de la teología natural así deja el camino abierto para la fe práctica o moral. Y, cuando la fe es presupuesta, la razón puede corregir y purificar nuestra concepción de Dios. Aunque la razón en su uso especulativo no pueda demostrar la existencia de Dios, 'es, sin embargo, del mayor uso en la corrección de nuestro conocimiento del Ser supremo, suponiendo que este conocimiento pueda ser sacado de alguna otra fuente, en la fabricación de ello consecuente con sí y con todos otros conceptos de objetos inteligibles, y en la purificación de ello de todo que es incompatible con el concepto de un Ser supremo y de toda la adición de limitaciones empíricas.'³³

Adelante, las pruebas presuntas de la existencia de Dios, aunque ellos sean argumentos engañosos, pueden ser del uso positivo. Así * 'el argumento physico-teológico, para el cual Kant siempre retenía un verdadero respeto, puede preparar la mente para el conocimiento (práctico) teológico y darlo 'una dirección derecha y natural',³⁴ aunque esto no pueda proporcionar una fundación segura para una teología natural.

6. Hemos visto ya que las Ideas transcendentales de la razón pura no tienen ningún uso 'constitutivo'. O sea, ellos no nos dan el conocimiento de objetos correspondientes. Las categorías schematized del entendimiento, aplicado a los datos de la intuición de sentido, 'constituyen' objetos y así nos permiten saberlos {conocerlos}. Pero las Ideas transcendentales de la razón pura no son aplicables a los datos de la intuición de sentido. Tampoco alguno corresponde objetos suministrados por una intuición puramente intelectual. Ya que no disfrutamos de ningún tal poder de la intuición intelectual. De ahí las Ideas transcendentales no tienen ningún uso constitutivo y no aumentan nuestro conocimiento. ¿Si hacemos el uso de ellos? para superar la esfera de experiencia y afirmar la existencia de realidad no dada en la experiencia, inevitablemente nos implicamos en aquellos errores que esto es el objetivo *de la Dialéctica Transcendental* exponer.

Al mismo tiempo, entonces Kant nos dice que, la razón humana tiene una inclinación natural de sobrepasar los límites de experiencia, y

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 95

él hasta habla de las Ideas transcendentales que como son los padres de 'la ilusión irresistible'.³⁵ Él no quiere decir, por supuesto, que es imposible corregir estas ilusiones. Pero el impulso que los produce es un impulso natural, y el *correc-&on* sigue, como era, una rendición natural a ellos. Históricamente diciendo {hablando}, la metafísica especulativa precedió a la *Dialéctica*. Y éste, permitiéndonos en principio para evitar ilusiones metafísicas, no puede destruir el impulso de producir ellos y rendición a ellos. La razón de este es que 'las Ideas transcendentales son como natural (para razonar) como son las categorías al entendimiento'.³⁶

Ahora, si las Ideas transcendentales son naturales a la razón, este sugiere que ellos tengan un uso apropiado. "Así las Ideas transcendentales, en toda la probabilidad, tendrán su apropiado y uso/³⁷ por consiguiente *inmanente* O sea, ellos tendrán un uso con relación a la experiencia, aunque este uso no consista en el permiso de nosotros saber {conocer} objetos correspondiente a las Ideas. Ya que no hay ningunos tales objetos *inmanentes* en la experiencia. Y si damos a las Ideas un uso superior, somos, cuando hemos visto, inevitablemente hemos implicado en ilusión y error. ¿Qué, ¡hen, es el empleo apropiado de las Ideas? Es lo

que JCant llama su uso 'reglamentario'.

La tarea especial de la razón es dar el arreglo sistemático a nuestras cogniciones. Podemos decir, por lo tanto, que 'el entendimiento es un objeto por la razón, cuando la sensibilidad es para el entendimiento. Producir una unidad sistemática en todas las operaciones empíricas posibles del entendimiento es el negocio de razón, como el entendimiento une el distribuidor de fenómenos por medio de conceptos y les trae conforme a leyes/38 empíricas En este proceso de la sistematización los actos de Idea como un principio reglamentario de la unidad.

En la psicología, por ejemplo, la Idea del ego cuando un sujeto simple, permanente nos estimula y engaña a una alguna vez mayor unificación de fenómenos psíquicos, como deseos, emociones, actos de la imaginación, etcétera; y la psicología empírica se esfuerza por juntarlos {reconciliarlos} conforme a leyes y formar un esquema unificado. En esta tarea es enormemente como-isted por la Idea transcendental del ego como un sujeto simple, permanente. La verdad es que este ego transcendental no es dado en la experiencia. Y si somos engañados por la presencia de la Idea en la afirmación dogmáticamente la existencia de un objeto correspondiente, vamos más allá lo que es legítimo. Pero este no cambia el hecho que la Idea es del gran valor como una especie de principio heurístico.

96 KANT

En cuanto a la Idea cosmológica del mundo, este sería un obstáculo a la ciencia si fuera tomado para implicar la aseveración que el mundo es una totalidad cerrada, tan hablar, una serie completada. Pero, cuando tomado sin esta aseveración, la Idea del mundo cuando una serie indefinida de acontecimientos estimula la mente para proceder alguna vez adelante a lo largo de la cadena causal. Kant explica que él no piensa decir que en la reiteración de una serie natural dada estamos prohibidos encontrar cualquier relativamente primer término. Por ejemplo, no estamos prohibidos encontrar los miembros primales de una especie orgánica dada si pruebas empíricas tan autorizaciones. La Idea cosmológica no nos dice que encontrar o no que encontrar por la investigación científica. Esto es un estímulo, un principio heurístico, haciéndonos descontento, como era, con percepciones presentes e incitación de nosotros indefinidamente a la unificación científica adicional de fenómenos naturales según leyes causales.

Finalmente, la Idea transcendental de Dios como una inteligencia suprema y la causa del universo nos conduce a pensar en la Naturaleza como una unidad teleológica sistemática. Y esta presuposición ayuda a la mente en su investigación de la Naturaleza. Kant no quiere decir, por supuesto, que la investigación del ojo, fofi caso, debería pararse en seco con el refrán que Dios dio ojos a ciertas criaturas para un cierto objetivo. Para afirmar este implicaría en cualquier caso afirmar algo que no hacemos y no podemos saber {conocer}. Pero si pensamos en la Naturaleza *como si* esto era el trabajo de un trabajo inteligente de un autor inteligente, nos apuntarán, en la opinión de Kant, continuar el trabajo de la investigación científica por subsumption conforme a leyes causales. Quizás uno puede interpretar el sentido de Kant de esta manera. La idea de Naturaleza como el trabajo de un creador inteligente implica la idea de Naturaleza como un sistema inteligible. Y esta presuposición es una espuela a la investigación científica. De esta manera la Idea transcendental de un Ser supremo puede tener un uso reglamentario e inmanente.

Las Ideas transcendentales así forman la base para una filosofía de Como-f/, tomar prestado el título del trabajo famoso de Vaihinger. Es del uso práctico en la psicología para actuar *como si* los fenómenos ^ psíquicos estuvieron relacionados con un sujeto permanente. Es del uso en la investigación científica en general para actuar *como si* el mundo era una totalidad que estira atrás indefinidamente en la serie causal, y *como si* la Naturaleza era el trabajo de un creador inteligente. Esta utilidad no muestra que las Ideas son verdaderas, en el sentido de tener objetos correspondientes. Tampoco Kant dice que la verdad de la declaración que hay Dios consiste en el

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 97

utilidad 'inmanente' de la Idea de Dios. Él no ofrece una interpretación de pragmatista de la verdad. Al mismo tiempo es fácil ver como los pragmatistas han sido capaces de considerar a Kant como un precursor de su filosofía.

7-se recordará que las dos preguntas de Kant sobre la metafísica eran éstos. ¿Cómo la metafísica es posible

como una disposición natural? ¿La metafísica es posible como una ciencia? Las respuestas a estas preguntas, en efecto, han sido dadas ya. Pero puede valer la pena unir{conectar} las respuestas con la sección anterior en el uso reglamentario de las Ideas transcendentales de la razón pura.

Metafísica cuando una disposición natural (es decir la disposición natural a la metafísica) son posibles debido a la misma naturaleza de la razón humana. Éste, cuando hemos visto, procura en su misma naturaleza unificar las cogniciones empíricas del entendimiento. Y este impulso natural a la unificación sistemática da ocasión a las Ideas de una unidad no condicionada en formas diferentes. El único uso cognoscitivo apropiado de estas Ideas es reglamentario, en el sentido explicado encima, 'y por lo tanto inmanente'. Al mismo tiempo hay una tendencia natural a objectify las Ideas. Y luego razones procura justificar esta objectification en varias ramas de la metafísica. En hacer así ello sobrepasa los límites del conocimiento humano. Pero esta transgresión no cambia el hecho que las Ideas son naturales para razonar. Ellos no son abstraídos de la experiencia; tampoco ellos son innatos, en el sentido apropiado de innato. Pero ellos provienen de la razón muy naturaleza. De ahí no hay nada para ofenderse por en las Ideas consideradas simplemente como tal. Adelante, ellos hacen posible el desarrollo de los postulados necesarios de la experiencia moral. El Ideal transcendental (la idea de Dios), por ejemplo, hace la 'teología moral posible'; es decir una teología racional basada en consideración del conocimiento moral. No hay ninguna pregunta, por lo tanto, de despedir el impulso natural a la metafísica como algo perverso en sí mismo.

La metafísica como una ciencia es, sin embargo, imposible. O sea, se supone que la metafísica especulativa es una ciencia acerca de objetos correspondiente a las Ideas transcendentales de la razón pura; pero no hay ningunos tales objetos. De ahí no puede haber ninguna ciencia de ellos. La función de las Ideas no es 'constitutiva'. Por supuesto, si queremos decir 'con objetos' simplemente realidad, incluso desconocido y, en efecto, realidad incognoscible, no tenemos derecho a decir que no hay ningunos 'objetos' correspondiente a las Ideas del ego permanente, simple y de

98 KANT

Dios 39 Pero la palabra 'object*' debería ser usado como un término correlativo a nuestro conocimiento. Aquellas cosas son objetos posibles que nos pueden ser dados en la experiencia. Pero la realidad, si hay alguno, correspondiente a las Ideas transcendentales no puede ser dada en la experiencia en ausencia de ninguna facultad de la intuición intelectual. De ahí es absolutamente correcto decir que no hay ningunos objetos correspondiente a las Ideas. Y en este caso allí obviamente no puede ser ninguna ciencia de ellos.

Ahora, aunque no haya, en sentido estricto, ningunos objetos correspondiente a las Ideas transcendentales, podemos *pensar* la realidad a la cual las Ideas del alma y de Dios se refieren. Y aun si no proyectamos las Ideas, entonces para hablar, en la realidad correspondiente, las Ideas tienen el contenido. De ahí la metafísica no es sin sentido. No podemos saber por medio de la razón especulativa que hay un alma permanente, simple o que Dios existe; pero las Ideas del alma y de Dios son libres{gratis} de la contradicción lógica. Ellos no son meros términos sin sentido. El conocimiento metafísico presunto es el pseudoconocimiento, la ilusión, no el conocimiento en absoluto; y todas las tentativas de mostrar que esto es el conocimiento son engañosas. Pero las proposiciones metafísicas no son sin sentido simplemente porque ellos son metafísicos.

Este me parece ser la posición representativa de Kant, tan hablar, y esto le diferencia de los positivistas modernos que han declarado que la metafísica es tantas tonterías sin sentido. Al mismo tiempo debe ser admitido que la interpretación de la posición de Kant es de ningún modo tal llanura que navega cuando esta cuenta sugeriría. Para a veces él parece decir, o al menos implicar, que la metafísica especulativa es sin sentido. Por ejemplo, él nos dice que 'los conceptos de realidad, sustancia, la causalidad, y hasta necesariamente existente pierde todo el sentido y se hace signos vacíos de conceptos, sin cualquier contenido, si aventuro a emplearlos fuera del campo del senses'.⁴⁰ y este no es un ejemplo único de esta manera de pensar.

Puede estar bien, cuando algunos comentaristas han sugerido, que la diversidad aparente de los modos de Kant de hablar sobre el sentido de términos empleados en la metafísica tradicional esté relacionada con una diversidad implícita en su cuenta de las categorías. Éste es llamado conceptos *a priori* del entendimiento. Y en cuanto ellos son conceptos, hasta las categorías unschematized deben tener algún contenido. De ahí hasta en su aplicación fuera del campo de experiencia ellos poseen al menos algún sentido. Pero también se dice

que las categorías puras son funciones lógicas de juicios. En este caso ello

KANT (4): METAFÍSICA BAJO FUEGO{INCENDIO} 99

parece seguir esto ellos se hacen conceptos, como era, o da ocasión a conceptos sólo cuando ellos son schematized. Las categorías un-schematized no tendrían ningún contenido en ellos. Ellos serían por lo tanto sin sentido de ser aplicado fuera del campo *de f* de la experiencia. Los términos como *Ens realissimum* y *ser necesario* estarían desprovistos del contenido.

Podría ser argumentado, por lo tanto, que el pensamiento de Kant señala en dirección de la conclusión que las proposiciones de la metafísica especulativa son sin sentido. Pero aun si esta conclusión parece seguir de un hilo en su pensamiento, esto seguramente no representa su posición general. Me parece absolutamente obvio que un hombre que insistió en la importancia perdurable de los problemas fundamentales de la metafísica, y quién trató de mostrar la legitimidad racional de la fe práctica en libertad, inmortalidad y Dios realmente no creyó que la metafísica sea tonterías simplemente sin sentido. Lo que él sostuvo realmente, sin embargo, era que si las categorías son aplicadas a Dios, ellos no son sólo incapaces de dar el conocimiento de Dios, pero son también de tal contenido indeterminado y vago que ellos son simplemente símbolos del desconocido., en efecto, podemos pensar a Dios; pero le pensamos simplemente por medio de símbolos. Producimos una concepción simbólica del desconocido. Pensar en Dios en términos de categorías schematized sería equivalente a traerle en el mundo sensible. Por lo tanto tratamos de pensar lejos el schematization, como era, y aplicar la sustancia de término, por ejemplo, en un sentido analógico. Pero la tentativa de eliminar la referencia del concepto al mundo de sentido nos abandona con un mero símbolo, desprovisto del contenido determinado{definido}. Nuestra idea de Dios es así simbólica sólo.

Por lo que el uso inmanente reglamentario y llamado del Ideal transcendental está preocupado, el vaguedad de nuestra idea no importa a Kant. Ya que en la fabricación de un uso reglamentario de la idea de Dios no afirmamos que allí existe un Ser correspondiente a esta idea. Lo que Dios puede estar en Él, si Él existe, puede ser dejado indeterminado. Usamos la idea como 'un punto de vista' que permite a razón de realizar su función de la unificación. 'En pocas palabras, esta cosa transcendental es simplemente el esquema de aquel principio reglamentario por medio del cual la razón se extiende, a fin de que esto puede, unidad sistemática a toda la experiencia. '41

Podemos añadir para concluir que la filosofía Kantian de la religión es basada en la reflexión en la razón práctica; en razón en su uso moral. Y es principalmente a la moraleja de Kant

100 KANT

la teoría que tenemos que buscar la luz por el camino en la cual él pensó en Dios. En *la Crítica de la Razón Pura* él está preocupado por la delimitación de la variedad de nuestro conocimiento teórico; y sus comentarios sobre el uso reglamentario de la idea de Dios no deben ser tomados como una cuenta del sentido de la idea para el conocimiento religioso.

Capítulo Catorce KANT (5): MORALIDAD y RELIGION1

El objetivo de Kant - el Deber bueno e inclinación - Deber y ley - el imperativo categórico - el ser racional como un final en sí - la autonomía de la voluntad - el reino de Libertad de los finales como la condición de la posibilidad de un imperativo categórico - los postulados de razón práctica: libertad, la idea de Kant del bueno perfecto, inmortalidad, Dios, la teoría general de los postulados-Kant en religión - comentarios Concluyentes.

i. Hemos visto que Kant dio nuestro conocimiento ordinario por supuesto de objetos y nuestro conocimiento científico. Ciencia física destinada para él la física Newtoniana. Y es obvio que él no consideró el negocio del filósofo para substituir por la física clásica algún otro sistema o decirnos que todo nuestro conocimiento ordinario de cosas no es ningún conocimiento en absoluto. Pero, considerando nuestra experiencia ordinaria y nuestro conocimiento científico, el filósofo puede distinguirse por un proceso de análisis entre el

formal y material, *el a priori y a posteriori* elementos en nuestro conocimiento teórico de objetos. Esto es el negocio del filósofo crítico para aislar y exponer estos elementos *a priori* de un modo sistemático.

Ahora, además de nuestro conocimiento de objetos que son al principio dados en la intuición de sentido hay también el conocimiento moral. Puede decirse que nosotros sabemos, por ejemplo, que deberíamos decir la verdad. Pero tal conocimiento no es el conocimiento de lo que es, o sea, de como los hombres realmente se comportan, pero de lo que debería ser, o sea, de como los hombres deberían comportarse. Y este conocimiento es *a priori*, en el sentido que esto no depende del comportamiento actual masculino. Incluso si todos ellos mintiera, todavía sería verdadero que ellos no deberían hacer así. No podemos verificar la declaración que los hombres deberían decir la verdad examinando si ellos de hecho hacen así o no. La declaración es verdadera independientemente de su conducta, y en este sentido es verdadero *a priori*. Ya que la necesidad y la universalidad son señales de apriority. Por supuesto, si decimos que 'los hombres deberían decir a la verdad', nuestro conocimiento que hay hombres depende de la experiencia. Pero allí debe

102 KANT

esté al menos un elemento *a priori* en el juicio. Y para Kant la tarea primaria del filósofo moral debería ser la del aislamiento de los elementos *a priori* en nuestro conocimiento moral y exposición de su origen. En este sentido podemos representar al filósofo moral como la petición como las proposiciones *a priori* sintéticas de moralejas son posibles.

La interpretación de esta tarea obviamente no implica despedir todos nuestros juicios morales ordinarios y producir un sistema flamante de la moralidad. Esto significa el descubrimiento de los principios *a priori* según los cuales juzgamos cuando hacemos juicios morales. En el último capítulo vimos que hay, según Kant, ciertas categorías *a priori* y principios del juicio. Pero Kant no imaginó que él suministraba por primera vez un juego flamante de categorías. Lo que él deseó hacer debía mostrar como las categorías que basan los principios *a priori* sintéticos de nuestro conocimiento teórico tienen su origen en la estructura del entendimiento. Él quiso unirlos {conectarlos} con la razón pura (la palabra 'razón' aquí usada en su sentido más amplio). Tan ahora él desea descubrir el origen en la razón práctica de los principios fundamentales según los cuales juzgamos cuando juzgamos moralmente.

Kant no piensa implicar, por supuesto, que somos todos explícitamente conscientes de los principios *a priori* de la moralidad. Si fuéramos, la tarea de aislamiento de ellos sería superflua. Como es, nuestro conocimiento moral tomado en conjunto contiene una variedad de elementos; y esto es la tarea primaria, aunque no la única tarea posible, del filósofo moral para desvelar el elemento *a priori*, liberándolo de todos los elementos empíricamente sacados, y mostrar su origen en la razón práctica.

¿Cuál es la razón práctica? Esto es reason² en su uso (moral) práctico o función. En otras palabras, 'por último (hay) la razón sólo misma que tiene que ser distinguida simplemente en su aplicación'.³ Aunque por último un, la razón pueda estar preocupada, nos dicen, con sus objetos de dos modos. Esto puede determinar el objeto, éste al principio dado de alguna otra fuente que la razón sí mismo. O puede hacer el objeto verdadero. 'El primer es *teórico*, el segundo conocimiento/⁴ racional *práctico* En su razón de función teórica determina o constituye el objeto dado en la intuición, en el sentido explicado en el último capítulo. Esto se aplica, como era, a un dato dado de otra fuente que la razón sí mismo. En su función práctica, sin embargo, la razón es la fuente de sus objetos; está preocupada por la opción moral, no por

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 103

la aplicación de categorías a los datos de intuición de sentido. Podemos decir que está preocupado por la producción de opciones morales o decisiones de acuerdo con la ley que proviene de sí. Nos dicen, por lo tanto, que mientras que la razón en su función teórica está preocupada por objetos del poder cognoscitivo, en su uso práctico está preocupado Vith las tierras {razones} de la determinación de la voluntad; que es un poder

de producir objetos correspondiente a ideas o de la determinación sí mismo de producirlos (si el poder físico de hacer así es suficiente o no), es decir de determinar su causalidad'.⁵ En la lengua clara, la razón teórica es dirigida hacia el conocimiento, mientras la razón práctica es dirigida hacia la opción de acuerdo con la ley moral y, cuando físicamente posible, a la realización de la opción en la acción. Debería ser añadido que mientras Kant a veces habla de la razón práctica como si fuera distinto de la voluntad e influyera en éste, él también a veces lo identifica con la voluntad. El antiguo modo de hablar sugiere el cuadro de la razón práctica que mueve la voluntad por medio del imperativo moral. El modo último de decir {hablar} espectáculos que para Kant la voluntad es un poder racional, no un paseo {una unidad de disco} ciego. Ambos modos de hablar parecen ser requeridos; ya que la razón práctica toma la forma de complaciente de acuerdo con un principio o una máxima,⁶ y podemos distinguir los aspectos cognoscitivos y voluntarios implicados. Pero no debemos tan enfatizar el aspecto cognoscitivo, el conocimiento de un principio moral, para identificarlo con la razón práctica a la exclusión de voluntad. Ya que se dice que la razón práctica produce sus objetos "o los hace verdaderos. Y esto es la voluntad que produce la opción y la acción de acuerdo con conceptos morales y principios.

Ahora, hemos dicho que para Kant el filósofo moral debe encontrar en la razón práctica la fuente del elemento *a priori* en el juicio moral. No podemos decir, por lo tanto, que Kant espera que el filósofo saque la ley moral entera, forma y contenido, del concepto de la razón práctica. Este sigue, en efecto, de la declaración que el filósofo está preocupado por el descubrimiento de la fuente en la razón práctica del elemento *a priori* en el juicio moral. Ya que la declaración implica que hay *un a posteriori* elemento, que es dado empíricamente. Este es absolutamente obvio, por supuesto, en caso de un juicio moral singular como el juicio que soy moralmente obligado aquí y ahora contestar a una cierta carta de una persona particular. Podemos distinguirmos entre el concepto de la obligación moral como tal y las condiciones empíricamente dadas de este deber particular. Adelante, cuando Kant

104 KANT

habla de la razón práctica o voluntad racional como la fuente de la ley moral, él piensa en la razón práctica *como tal*, no de la razón práctica como encontrado en una clase específica de seres finitos, es decir en seres humanos. La verdad es que él no tiene la intención de declarar que *hay* seres racionales finitos además de hombres. Pero él está preocupado por el imperativo moral como teniendo que ver con todos los seres que son capaces de ser sujeto a la obligación, si ellos son hombres o no. De ahí él está preocupado por el imperativo moral considerado como el antecedente a la consideración de la naturaleza humana y sus condiciones empíricas. Y si la razón práctica es considerada de este modo muy abstracto, resulta que las leyes morales, en cuanto ellos tienen sentido sólo en la suposición que hay seres humanos, no pueden ser deducidas del concepto de la razón práctica. Por ejemplo, sería absurdo pensar en el mandamiento 'Thou shalt no cometen el adulterio' aplicación a espíritus puros, ya que esto presupone cuerpos y la institución de matrimonio. Tenemos que distinguirmos entre el ética puro o la metafísica de moralejas, que trata con el principio supremo o los principios de la moralidad y con la naturaleza de la obligación moral como tal, y ética aplicado, que aplica el principio supremo o principios a las condiciones de la naturaleza humana, que llama en la ayuda de lo que Kant llama 'antropología', el conocimiento de la naturaleza humana.

La noción general de la división entre la metafísica de moralejas y ética aplicado está razonablemente clara. La física, cuando vimos, puede ser dividida en física pura o la metafísica de Naturaleza y física empírica. Análogamente, el ética o la filosofía moral pueden ser divididos en la metafísica de moralejas y ética aplicado o antropología práctica. Pero cuando nos tratamos de los detalles de la división, las ciertas dificultades se levantan {surgen}. Esperaríamos la metafísica de moralejas a prescindir totalmente de la naturaleza humana y estar preocupado exclusivamente con ciertos principios fundamentales que son aplicados después a la naturaleza humana en la llamada antropología práctica. Pero en la introducción *a la Metafísica de Moralejas* (1797) Kant confiesa que hasta en la metafísica de moralejas a menudo tenemos que tener en cuenta la naturaleza humana como tal a fin de exponer las consecuencias de principios morales universales. La verdad es que este no significa que la metafísica de moralejas puede ser fundada en la antropología. 'Una metafísica de moralejas no puede ser fundada en la antropología, pero⁷ puede ser aplicada, Pero si la aplicación de principios morales a la naturaleza humana es admisible en la parte metafísica del ética, la segunda parte de ética, antropología a saber moral o práctica,

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 105

tiende a hacerse un estudio de las condiciones subjetivas, favorables y desfavorables, para realizar preceptos morales. Estará preocupado, por ejemplo, con la educación moral. Y es, en efecto, con tales temas que se dice que la antropología práctica está preocupada cuando Kant describe su función en la introducción a *la Metafísica de Moralejas*.

La dificultad, por lo tanto, es este. Según Kant, hay necesidad de una metafísica de moralejas que van a prescindir de todos los factores empíricos. Y él culpa Wolff por haber mezclado bien factores *a priori* y empíricos en su escritura ética. Al mismo tiempo parece haber una tendencia en la parte de Kant para empujar en la parte metafísica de leyes de moraleja de ética que parecen incluir elementos empíricos. Así nos dicen que 'el mandamiento, *Thou shalt no está*, no es válido sólo para seres humanos como si otros seres racionales no tuvieran ninguna necesidad de molestarse con ello; y tan con todas otras leyes morales en el sentido apropiado'.⁸ Pero aunque este precepto sea *a priori* en el sentido que esto sostiene bien independientemente del camino del cual los seres humanos realmente se comportan, es cuestionable si es *a priori* en el sentido que esto no depende de ningún modo en 'la antropología'.⁹

Sin embargo, el quid que Kant desea hacer es que 'la base de obligación no debe ser buscada en la naturaleza humana o en las circunstancias del mundo en el cual él (hombre) es colocado, pero *a priori* simplemente en los conceptos de la razón pura'.¹⁰ debemos calcular{resolver} un ética puro que-; 'cuando aplicado al hombre, no toma prestada la menor parte de cosa del conocimiento del hombre él mismo, pero le da leyes *a priori* como un ser racional'.¹¹ realmente estamos preocupados por el descubrimiento en la razón sí mismo la base del elemento *a priori* en el juicio moral, el elemento que hace posible las proposiciones *a priori* sintéticas de moralejas. No estamos seguramente preocupados por la deducción de todas las leyes morales y preceptos por el mero análisis del concepto de la razón práctica pura. Kant no pensó que este puede ser hecho.

Pero aunque no podamos deducir todas las leyes morales y preceptos del concepto de la razón práctica pura sola, la ley moral debe ser por último basada en esta razón. Y cuando este significa el descubrimiento de la fuente última de los principios de la ley moral en la razón considerada en sí mismo, sin referirse a condiciones expresamente humanas, Kant obviamente se separa de todos los filósofos morales que tratan de encontrar la base última de la ley moral en la naturaleza humana como tal o en cualquier rasgo de la naturaleza humana o en cualquier factor en vida humana o sociedad. En

106 KANT

la *Crítica de la Razón Práctica* él se refiere a Montaigne como la fundación de la moralidad en la educación, a Epicurus como la fundación de ello en el sentimiento físico del hombre, a Mandeville como la fundación de ello en la constitución política, y a Hutcheson como la fundación de ello en los sentimientos morales del hombre. Él entonces comenta que todas estas fundaciones presuntas son 'claramente incapaces de amueblar el principio general de la moralidad'.¹² también podemos notar que la teoría moral de Kant, basando la ley moral en la razón, es incompatible con teorías emotivas modernas del ética. En pocas palabras, él rechaza el empirismo y debe ser clasificado como un racionalista en el ética, a condición de que esta palabra no sea tomada para significar a alguien que piensa que la ley moral entera es deducible por el mero análisis de algún concepto fundamental.

En el contorno siguiente de la teoría moral de Kant estaremos preocupados principalmente con la parte metafísica de moralejas. O sea, estaremos preocupados principalmente con lo que Kant llama la metafísica de moralejas, no con la metafísica especulativa. Ya que Kant no creyó que la moralidad debiera ser fundada en la teología natural. Para él la creencia en Dios es basada en el conocimiento moral más bien que la ley moral en la creencia en Dios. Y nuestro tratamiento estará basado en *el Trabajo preliminar* y la segunda *Crítica*. La *Metafísica* autorizada del trabajo *de Moralejas* no parece añadir mucho, si algo, que es requerido para un breve contorno de la teoría moral Kantian.

En *el Trabajo preliminar de la Metafísica de Moralejas* (llamado por *Principios Fundamentales* Abbott *de la Metafísica de Moralejas*) nos dicen que la metafísica de moralejas está preocupada para investigar 'la fuente de los principios prácticos que deben ser encontrados *a priori* en nuestra razón'.¹³ se dice Que *el Trabajo preliminar* sí mismo no es 'nada más que la investigación y establecimiento *del principio supremo de la moralidad*',¹⁴ y así constituir un tratado completo en sí mismo. Al mismo tiempo esto no profesa ser una crítica completa de la razón práctica. De ahí esto va adelante a la segunda *Crítica*. Este hecho es indicado, en

efecto, por los títulos de las divisiones principales *del Trabajo preliminar*. Ya que la primera parte trata con la transición del conocimiento moral común u ordinario al conocimiento moral filosófico; la segunda parte con la transición de filosofía moral popular a la metafísica de moralejas; y el tercer con el paso final de la metafísica de moralejas a la crítica de la razón práctica pura.

La estructura de la *Crítica de la Razón Práctica* recuerda la estructura de la primera *Crítica*. No hay, por supuesto, nada

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 101

correspondiente a *Estético Transcendental*. Pero el trabajo es dividido en *un Analítico*{*Analítico*} (provenir principios a conceptos más bien que, como en la primera *Crítica*, de conceptos a principios) y *una Dialéctica*, tratar con las ilusiones de razón en su uso práctico, sino también proposición de un punto de vista positivo. Y Kant añade *una Metodología de la Razón Práctica Pura*, tratando del método de hacer la razón objetivamente práctica también subjetivamente práctica. O sea, esto considera el camino del cual las leyes de la razón práctica pura pueden ser dadas el acceso a y la influencia en la mente humana. Pero esta sección es breve, y es quizás insertado más para suministrar algo correspondiente a *la Doctrina Transcendental del Método* en la primera *Crítica* que por la razón más fuerte.

2. El hecho que las palabras que se abren *del Trabajo preliminar de la Metafísica de Moralejas* han sido el tiempo cotizado{citado} y el tiempo otra vez no es ninguna razón de no cotizarlos{no citarlos} una vez más. 'Es imposible concebir algo en el mundo, o en efecto de ello, que puede ser llamado bien sin la calificación *salvan sólo una buena voluntad*'/15, Pero aunque Kant comience su tratado de este modo dramático, él no considera que él da una nueva información alarmante. Ya que en su opinión él hace explícito una verdad que está presente al menos implícitamente en el conocimiento moral ordinario. Sin embargo, es actual en él para explicar lo que él quiere decir con el refrán que una buena voluntad es el único bien sin la calificación.

El concepto de un bueno no calificado puede ser explicado sin mucha dificultad. Las posesiones externas, como la riqueza, pueden ser empleadas mal, como cada uno sabe{conoce}. De ahí ellos no están bien sin la calificación. Y el mismo puede ser dicho sobre talentos mentales, como la rapidez del entendimiento. Un criminal puede poseer y emplear mal talentos mentales de una orden{un pedido} alta. También podemos decir el mismo de rasgos naturales del carácter, como el coraje. Ellos pueden ser empleados o manifestados en la persecución de un malo final. Pero una buena voluntad no puede ser mala o mala en cualquier circunstancia. Está bien sin la calificación.

Esta declaración, tomada por sí mismo, parece ser una mera tautología. Ya que una buena voluntad está bien por definición; y es analíticamente verdadero decir que una buena voluntad está siempre bien. Kant debe explicar por lo tanto lo que él quiere decir con una buena voluntad. Él se refiere, en efecto, en primer lugar a una voluntad que está bien en sí mismo y no simplemente con relación a algo más. Podemos decir, por ejemplo, de una cirugía dolorosa que está bien, no en sí mismo, pero con relación al efecto beneficioso que es

108 KANT

diseñado para causar. Pero el concepto Kantian de una buena voluntad es el concepto de una voluntad que está siempre bien en sí mismo, en virtud de su valor intrínseco, y no simplemente con relación a la producción de algún final, por ejemplo, felicidad. Deseamos saber{conocer}, sin embargo, cuando una voluntad está bien en sí mismo, es decir cuando esto tiene el valor intrínseco. Según Kant, no puede decirse que una voluntad está bien en sí mismo simplemente porque esto causa, por ejemplo, acciones buenas. Ya que puedo ir a, por ejemplo, una acción buena que las circunstancias físicas me impiden realizar. Aún mi voluntad puede estar sin embargo bien. ¿Qué lo hace bien? Si debemos escaparnos de la mera tautología, debemos dar algún contenido al término 'bien' cuando aplicado a la voluntad y no contentarnos con el refrán que una buena voluntad es una buena voluntad o que una voluntad está bien cuando está bien.

Para elucidar el sentido del término 'bien' cuando aplicado a la voluntad, Kant gira su atención al concepto de deber que es para él el rasgo saliente del conocimiento moral. Una voluntad que actúa por el deber es una buena voluntad. La materia{el asunto} tiene que ser declarada en esta forma si debe ser declarado con la exactitud. Ya que la voluntad de Dios es una buena voluntad, pero sería absurdo hablar de Dios que realiza Su deber. Ya que el concepto de deber o la obligación implican el concepto de al menos la posibilidad de

autoconquista, de necesidad para vencer obstáculos. Y la voluntad divina no es concebida como sujeta a ningún obstáculo posible en complaciente lo que está bien. De ahí para ser completamente exacto no podemos decir que una buena voluntad es una voluntad que actúa por el deber; tenemos que decir que una voluntad que actúa por el deber es una buena voluntad. Sin embargo, Kant llama una voluntad como la voluntad divina, que es concebida como siempre y necesariamente buena, 'una voluntad santa', así dándole un nombre especial. Y si nosotros prescindimos del concepto de una voluntad santa y limitamos nuestra atención a una voluntad finita sujeta a la obligación, podemos permitirnos decir que una buena voluntad es el que actúa por el deber. Pero la noción de interpretación por necesidades de deber, por supuesto, aclara adicional.

3. Kant hace una diferencia entre acciones que son de acuerdo con deber y actos que son hechos por el deber. Su propio ejemplo sirve para aclarar la naturaleza de esta diferencia. Déjenos suponer que un comerciante siempre procura no sobrecargar a sus clientes. Su comportamiento es seguramente de acuerdo con el deber; pero esto no necesariamente sigue esto él se comporta de esta manera por el deber, es decir porque esto es su deber tan comportarse. Ya que él puede abstenerse de sobrecargar a sus clientes simplemente de motivos de pru-

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 109

dence; por ejemplo, a causa de que la honestidad es la mejor política. Así la clase de acciones realizadas de acuerdo con el deber es mucho más amplia que la clase de acciones realizadas por el deber.

Según Kant, sólo aquellas acciones que son realizadas por el deber tienen el valor moral. Él toma el ejemplo de conservar la vida de alguien. Conservar la vida de alguien es un deber, y adelante, cada uno tiene una inclinación inmediata de hacer así. Éstos son las dos presuposiciones. Ahora, si conservo mi vida simplemente porque tengo una inclinación de hacer así, mi acción no hace, en la vista {opinión} de Kant, posee el valor moral. Para poseer tal valor mi acción debe ser realizada porque esto es mi deber de conservar mi vida; es decir de un sentido de obligación moral. Kant no dice explícitamente que esto moralmente se equivoca para conservar mi vida porque deseo hacer así. Ya que mi acción sería al menos de acuerdo con el deber y bastante compatible con ello, cuando el suicidio sería. Pero esto no tiene ningún valor moral. Por una parte esto no es una acción moral; pero por otra parte puede ser apenas llamado una acción inmoral en el sentido en el cual el suicidio es inmoral.

Esta vista {opinión} puede ser incorrecta; pero Kant por lo menos piensa que esto representa la vista {opinión} que cada uno que posee convicciones morales implícitamente sostiene y que él reconocerá como verdadero si él reflexiona. Kant tiende a complicar asuntos, sin embargo, dando a la impresión que en su opinión el valor moral de una acción realizada por el deber es aumentado en la proporción a una disminución en la inclinación de realizar la acción. En otras palabras, él da un poco de tierra {razón} para la interpretación que, en su vista {opinión}, menos inclinación tenemos que hacer nuestro deber, mayor es el valor moral de nuestra acción si realmente realizamos lo que esto es nuestro deber de hacer. Y este punto de vista conduce a la conclusión extraña que más lamentamos hacer nuestro deber el mejor, a condición de que lo hagamos. O, para poner la materia {el asunto} otro camino, más tenemos que vencernos para hacer nuestro deber, más moral somos. Y, si este es admitido, parece seguir esto el baser que las inclinaciones de un hombre son, más alto es su valor moral, a condición de que él venza sus malas tendencias. Pero este punto de vista es al contrario de la convicción común que la personalidad integrada, en quien la inclinación y el deber coinciden, ha conseguido un nivel más alto del desarrollo moral que el hombre en quien la inclinación y el deseo están en la guerra con su sentido del deber.

Sin embargo, aunque Kant a veces hable en un camino que parece a primera vista al menos apoyar esta interpretación,

110 KANT

su quid es simplemente que cuando un hombre realiza su deber al contrario de sus inclinaciones, el hecho que él actúa por el deber y no simplemente de la inclinación está más claro que sería si él tuviera una atracción natural por la acción. Y decir esto no necesariamente debe decir que es mejor no tener ninguna inclinación para hacer el deber de alguien que tener tal inclinación. Hablando del hombre caritativo o filántropo, él afirma, en efecto, que la acción de hacer bueno a otros no tiene ningún valor moral si esto es simplemente el efecto de una inclinación natural, que salta de un temperamento naturalmente comprensivo. Pero él no dice

que hay algo malo o indeseable en la posesión de tal temperamento. Al contrario, las acciones que provienen de una satisfacción natural en el aumento de la felicidad de otros son ".17 Kant apropiados y adorables puede haber sido un rigorista en la ética; pero su preocupación {interés} para sacar la diferencia entre interpretación por el deber e interpretación para satisfacer deseos naturales de alguien e inclinaciones no debería ser tomada para implicar que él no tenía ningún uso para el ideal de un hombre completamente virtuoso que ha vencido y ha transformado todos los deseos que entran en conflicto con el deber. Tampoco debería ser tomado para significar que en su opinión el hombre realmente virtuoso sería sin cualquier inclinación en absoluto. Hablando del mandamiento en los Evangelios para amar a todos los hombres, él comenta que el amor como un afecto (amor 'patológico', cuando él dijo) no puede ser mandado {ordenado}, pero que la beneficencia para el bien del deber (amor 'práctico') puede ser mandada {ordenada}, aun si un hombre odia hacia la acción caritativa. Pero él seguramente no dice que es mejor odiar hacia la acción caritativa, a condición de que uno realice tales acciones cuando esto es el deber de alguien de hacer así, que tener una inclinación hacia ello. Al contrario, él explícitamente afirma que es mejor hacer el deber de alguien alegremente que por otra parte. Y su ideal moral, como será visto más tarde, era la aproximación mayor posible para completar la virtud, a la voluntad santa de Dios.

4. Hasta ahora hemos aprendido que una buena voluntad es manifestada en la interpretación por el deber, y que la interpretación por el deber debe ser distinguida de actuar de mera inclinación o deseo. Pero requerimos alguna indicación más positiva de lo que se supone actuando por el deber. Y Kant nos dice que esto significa la interpretación de la reverencia para la ley, es decir la ley moral. 'El deber es la necesidad de interpretación de la reverencia para la ley/18

Ahora, según la ley Kant quiere decir la ley como tal. Actuar por el deber es actuar de la reverencia para la ley como tal. Y el

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 111

característica esencial (la forma, podemos decir) de la ley cuando tal es la universalidad; o sea, universalidad estricta que no confiesa de excepciones. Las leyes físicas son universales; y tan es la ley moral. Pero mientras que todas las cosas físicas, incluso el hombre como una cosa puramente física, conform inconscientemente y necesariamente a la ley física, seres racionales, y ellos solo, son capaces de la interpretación de acuerdo con la idea de ley. Las acciones de un hombre, por lo tanto, si ellos deben tener el valor moral, deben ser realizadas de la reverencia para la ley. Su valor moral es sacado, según Kant, no de sus resultados, o actual o intencionado, pero de la máxima del agente. Y esta máxima, para conferir valor moral en acciones, debe ser la del perdurable según la ley, de la obediencia de ello, de la reverencia para la ley.

Nos dicen, por lo tanto, que la buena voluntad, el único bien sin la calificación, es manifestada en la interpretación por el deber; aquel medio de deber que actúa de reverencia para ley; y aquella ley es esencialmente universal. Pero este nos abandona con un muy abstracto, no decir vacío, el concepto de la interpretación por el deber. Y la pregunta se levanta {surge} como puede ser traducido en términos de la vida moral concreta.

Antes de que podamos contestar esta pregunta, debemos hacer una diferencia entre máximas y principios. Un principio, en la terminología técnica de Kant, es una ley moral objetiva fundamental, basada en la razón práctica pura. Esto es un principio en el cual todos los hombres actuarían si ellos fueran agentes morales puramente racionales. Una máxima es un principio subjetivo de la volición. O sea, esto es un principio en el cual un agente actúa de hecho y que determina sus decisiones. Tales máximas pueden ser, por supuesto, de clases diversas; y ellos pueden o poder no concordar con el principio objetivo o los principios de la ley moral.

Esta cuenta de la naturaleza de máximas puede parecer ser incompatible con lo que ha sido dicho encima sobre la vista {opinión} de Kant que el valor moral de acciones es determinado por la máxima del agente. ¿Ya que si una máxima puede ser fuera del acuerdo con la ley moral, cómo puede esto conferir el valor moral en las acciones apuntadas por ello? Para encontrar esta dificultad tenemos que hacer una diferencia adicional entre máximas empíricas o materiales y máximas *a priori* o formales. Los primeros se refieren a finales deseados o resultados mientras los segundos no hacen. La máxima que confiere el valor moral en acciones debe ser del segundo tipo. O sea, esto no debe referirse a ningún objeto del deseo sensual o a ningún resultado para ser obtenido por la acción; pero esto debe ser la máxima de obedecer la ley universal como tal. O sea, si sub-

el principio de jectivo de la volición es la obediencia a la ley moral universal, de la reverencia para la ley, las acciones gobernadas por esta máxima tendrán el valor moral. Ya que ellos habrán sido realizados por el deber.

Habiendo hecho esta diferencia, podemos volver al cuestionamiento como Kant es el concepto abstracto de la interpretación por el deber puede ser traducido en términos de la vida moral concreta. 'Cuando he privado de la voluntad de todos los impulsos (o incentivos) que podría levantarse {surgirse} para ello de siguiente de cualquier ley particular, allí permanece solamente la conformidad universal de acciones a la ley en general, que debería servir la voluntad como un principio. O sea, *nunca debo actuar por otra parte que de modo que yo pueda también mi que mi máxima debería hacerse una ley 919 universal* Que la palabra 'máxima' debe ser tomada aquí para mandar a lo que hemos llamado máximas empíricas o materiales. La reverencia para la ley, que da ocasión a la máxima formal de la interpretación en la obediencia a la ley como tal, demandas que debiéramos traer todas nuestras máximas materiales bajo la forma de ley como tal, esta forma que es la universalidad. Tenemos que preguntar si podríamos ir a que una máxima dada debería hacerse una ley universal. ¿O sea, podría esto asumir la forma de universalidad?

El Kant da un ejemplo. Déjenos imaginar un hombre en la angustia, que puede desenredarse de su situación grave sólo haciendo una promesa que él no tiene ninguna intención de realizar. O sea, él puede obtener el alivio sólo mintiendo {estando}. ¿Puede él hacer así? Si él actúa realmente de esta manera, su máxima será que él tiene derecho a hacer una promesa sin la intención de realizarlo (es decir que él tiene derecho a estar) si sólo por este significa puede él desenredarse de una situación dolorosa. Podemos hacer la pregunta en esta forma, por lo tanto. ¿Él puede aquella esta voluntad de máxima deber hacerse una ley universal? La máxima, cuando universalizada, declararía que cada uno puede hacer una promesa sin la intención de guardarlo (es decir que alguien puede mentir {estar}) cuando él se encuentra en una dificultad de la cual él puede desenredarse por ningunos otros medios. Según Kant, este universalization no puede ser willed. Ya que esto significaría complaciente que la mentira debería hacerse una ley universal. Y luego no creerían a ningunas promesas. Pero la máxima del hombre postula ser - * de buena gana en promesas. Por lo tanto él no puede adoptar esta máxima y al mismo tiempo va a que esto debería hacerse una ley universal. Así la máxima no puede asumir la forma de universalidad. Y si una máxima no puede entrar como un principio en un esquema posible de la ley universal, debe ser rechazado.

Lejos esté ello de mí para sugerir que este ejemplo es inmune

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 113

de crítica. Pero no deseo, hablando de objeciones posibles, distraer la atención del quid que Kant trata de hacer. Parece ser este. En la práctica actuamos según lo que Kant llama máximas. O sea, tenemos principios subjetivos de la volición. Ahora, una voluntad finita no puede estar bien a menos que sea motivado por respeto o reverencia para la ley universal. A fin de, por lo tanto, esto nuestros testamentos pueden estar moralmente bien, debemos preguntarnos si podemos ir a que nuestras máximas, nuestros principios subjetivos de la volición, deber hacernos leyes universales. Si no podemos hacer así, debemos rechazar estas máximas. Si podemos hacer así, es si nuestras máximas pueden entrar como principios en un esquema posible de la legislación moral universal, la razón exige que nosotros debiéramos admitir y respetarlos en virtud de nuestra reverencia para la ley como tal 20

Debe ser notado que hasta este punto Kant ha estado preocupado por la aclaración de la idea de actuar por el deber. Adelante, en su opinión hemos estado moviéndonos en la esfera de lo que él llama el conocimiento moral de la razón humana común. 'La necesidad de interpretación de la reverencia pura para la ley práctica es que que constituye el deber, al cual cada otro motivo debe dar el lugar, porque esto es la condición de una voluntad estando bien *en sí mismo*; y el valor de tal voluntad está encima de todo. Así, entonces, sin dejar el conocimiento moral de la razón humana común, hemos llegado a su principio/21 Aunque los hombres no conciban generalmente este principio en una forma tan abstracta, aún es conocido por ellos implícitamente, y esto es el principio en el cual sus juicios morales descansan.

El principio de deber, que yo nunca debería interpretar por otra parte que de modo que yo pueda también va a que mi máxima debería hacerse una ley universal, es un modo de formular lo que Kant llama el imperativo categórico. Y podemos girar ahora nuestra atención a este sujeto.

5. Cuando hemos visto, una diferencia debe ser hecha entre principios y máximas. Los principios objetivos de la moralidad pueden ser también principios subjetivos de la volición, funcionando como máximas. Pero también puede haber una discrepancia entre los principios objetivos de moralidad por una parte y máximas de un hombre o principios subjetivos de la volición en el otro. Si fuéramos todos los agentes morales puramente racionales, los principios objetivos de la moralidad siempre gobernarían nuestras acciones; o sea, ellos también serían principios subjetivos de la volición. De hecho, sin embargo, somos capaces de la interpretación en máximas o principios subjetivos de la volición que son incompatibles con los principios objetivos de la moralidad. Y esto significa que el

114 KANT

presente {regalo} último ellos mismos a nosotros como órdenes o imperativos. Así experimentamos la obligación. Si nuestros testamentos fueran testamentos santos, no habría ninguna pregunta de la orden y ninguna pregunta de la obligación. Pero en vista de que nuestros testamentos no son testamentos santos (aunque la voluntad santa permanezca el ideal), la ley moral necesariamente toma para nosotros la forma de un imperativo. Las órdenes de razón prácticas puras; y esto es nuestro deber de vencer los deseos que entran en conflicto con estas órdenes.

Definiendo un imperativo, Kant hace una diferencia entre orden e imperativo 22 'la concepción de un principio objetivo, en cuanto esto requiere para una voluntad, es llamada una orden (de la razón), y la fórmula de la orden es llamada *un imperativo*. Todos los imperativos son expresados por *deber* y exponen así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por razones de su constitución subjetiva, no necesariamente es determinada por ello/23 hablando del principio objetivo que como es 'necessitating*' (*notigend*) para una voluntad Kant no significa, por supuesto, que la voluntad de humano no puede menos de obedecer la ley. El punto es mejor dicho que la voluntad no necesariamente sigue el dictado de razón, con la consecuencia que la ley aparece al agente como algo externo que ejerce la coacción o la presión en la voluntad. En este sentido se dice que la ley 'requiere' para la voluntad. Pero éste no es 'necesariamente determined*' según la ley. La terminología de Kant puede ser confusa; pero él no es culpable de la contradicción con sí mismo.

Ahora, hay tres clases de imperativos, correspondiente a tres clases diferentes o sentidos de la acción buena. Y cuando sólo uno de estos imperativos es el imperativo moral, es importante entender la diferencia Kantian entre los tipos diferentes.

Déjenos primero considerar la oración, 'Si usted desea aprender el francés, usted debería tomar estos medios. Aquí tenemos un imperativo. Pero hay dos cosas de notar. Primero, las acciones mandadas {ordenadas} son concebidas como bien con miras al logro de un cierto final. No los mandan {no los ordenan} como acciones que deberían ser realizadas para su propio bien, pero sólo como un medio. Se dice así que el imperativo es *hipotético*. En segundo lugar, el final en cuestión no es uno que cada uno busca en la naturaleza. Un hombre puede desear o no desear aprender el francés. El imperativo simplemente declara que *si* usted desea aprender el francés, usted debería tomar ciertos medios, es decir realizar ciertas acciones. Este tipo del imperativo es llamado por Kant un imperativo hipotético *problemático* o un imperativo de habilidad.

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 115

No hay ninguna dificultad en la vista que este tipo del imperativo no es el imperativo moral. Hemos tomado el ejemplo de aprender el francés. Pero podríamos haber tomado igualmente bien el ejemplo de hacernos un ladrón acertado. 'Si usted desea ser - ^ f vienen un ladrón acertado, es decir si usted desea robar y no ser averiguado, éstos son los medios que usted debería tomar / el imperativo de habilidad, o el imperativo técnico cuando podríamos llamarlo, no tiene, en sí mismo, nada para hacer con la moralidad. Las acciones mandadas {ordenadas} son mandadas {ordenadas} simplemente como útiles para el logro de un final que puede o poder no desear alcanzar; y la búsqueda puede o poder no ser compatible con la ley moral.

En segundo lugar déjenos considerar la oración, 'Usted desea la felicidad por una necesidad de naturaleza; por lo tanto usted debería realizar estas acciones. Aquí otra vez tenemos un imperativo *hipotético*, en el sentido que las ciertas acciones son mandadas {ordenadas} como medios a un final. Pero esto no es un imperativo hipotético problemático. Ya que el deseo de felicidad no es un final que ponemos antes nosotros mismos o dejamos aparte cuando nos gusta, en el camino que nosotros podemos elegir o no decidir aprender el francés, hacernos ladrones ^successful, adquirir el arte del carpintero, etcétera. El imperativo no dice, '*si* usted desea la

felicidad: esto *afirma* que usted desea la felicidad. Esto es así un imperativo hipotético *assertoric*.

Ahora, este imperativo ha sido considerado en algunos sistemas éticos como un imperativo moral. Pero Kant no va a permitir que ningún imperativo hipotético, o problemático o *assertoric*, sea el imperativo moral. Me parece que él es algo desdenoso en su tratamiento de teorías éticas teleológicas. Quiero decir que él no parece dar la consideración suficiente a una diferencia que tiene que ser hecha entre tipos diferentes de ética teleológica. 'La felicidad' puede ser considerada como un estado subjetivo que es adquirido por ciertas acciones, pero que es distinto de estas acciones. En este caso las acciones son juzgadas buenas simplemente como medios a un final al cual ellos son externos. Pero 'la felicidad', si seguimos, por ejemplo, el modo acostumbrado de traducir *Aristotle's*²⁴ *eudaimonia*, puede ser *regarded* como una actualización objetiva de las potencialidades de hombre como el hombre (es decir como una actividad); y en este caso las acciones que son juzgadas buenas no son puramente externas al final. Sin embargo, Kant diría probablemente que entonces tenemos una ética basada en la idea de la perfección de la naturaleza humana, y que, aunque esta idea sea moralmente relevante, esto no puede suministrar el principio supremo de la moralidad que él busca.

II6 KANT

En cualquier caso Kant rechaza todos los imperativos hipotéticos, o problemático o *assertoric*, como tener derecho al título del imperativo moral. Permanece, por lo tanto, esto el imperativo moral debe ser *categorico*. O sea, esto debe mandar {ordenar} acciones, no como medios a cualquier final, pero como bien en ellos. Es lo que Kant llama un imperativo *apodictic*. "El imperativo categorico, que declara que una acción es objetivamente necesaria en sí mismo sin referirse a cualquier objetivo, es decir sin cualquier otro final, es válido como un principio/²⁵ práctico *apodictic*

¿Cuál es este imperativo categorico? Todo lo que podemos decir sobre ello *puramente a priori*, es decir considerando el mero concepto de un imperativo categorico, es que esto manda {ordena} la conformidad a la ley en general. Esto manda {ordena}, o sea, que las máximas que sirven como nuestros principios de la volición deberían conformarse a la ley universal. 'Hay, por lo tanto, sólo un imperativo categorico, y es este: *Interprete sólo en esto máxim por el cual usted puede al mismo tiempo ir a que esto debería hacerse una ley universal*. '²⁶ Pero Kant inmediatamente nos da otra formulación del imperativo, a saber '*Actuar como si la máxima de su acción debía hacerse por su voluntad una Ley Universal de la Naturaleza* '²⁷

En la última sección encontramos el imperativo categorico expresado en una forma negativa. Y en la nota 20 en la página 243, comenté que no hay ninguna pregunta de deducir reglas concretas de la conducta del concepto de la ley universal como tal. Así aquí también debemos recordar que Kant no tiene la intención de implicar que las reglas concretas de la conducta pueden ser deducidas del imperativo categorico en el sentido en el cual la conclusión de un silogismo puede ser deducida de las premenoras. El imperativo sirve, no como una premenora para la deducción por el mero análisis, pero como un criterio para juzgar la moralidad de principios concretos de la conducta. Podríamos hablar, sin embargo, de leyes morales sacadas en algún sentido del imperativo categorico. Suponga que doy el dinero a una persona pobre en la gran angustia cuando no hay nadie más que tiene una mayor reclamación en mí. La máxima de mi acción, es decir el principio subjetivo de mi volición, es, dejarnos asumir, que daré limosna a un individuo que realmente necesita tal ayuda cuando no hay nadie más que tiene una reclamación previa en mí. Me pregunto si puedo ir a esta máxima como una ley universal válida para todos, a saber que habría que dar la ayuda a aquellos que realmente lo necesitan cuando no hay nadie más que tiene una reclamación previa en uno. Y decido que puedo así ir a. Mi máxima es así moralmente

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 117

justificado. En cuanto a la ley moral que voy a, este no es obviamente deducible por el mero análisis del imperativo categorico. Ya que esto introduce ideas que no están contenidas en éste. Al mismo tiempo puede decirse que la ley es sacada del imperativo categorico, en el sentido que es sacado por la aplicación del imperativo.

La noción general de Kant, por lo tanto, es que la ley práctica o moral como tal es estrictamente universal; universalidad ser, como era, su forma. De ahí todos los principios concretos de la conducta deben participar en esta universalidad si ellos deben tener derecho a ser llamado la moraleja. Pero él no lo hace en absoluto limpiar con qué exactamente él quiere decir 'ser capaz' 'o incapacidad' a la voluntad que la máxima de alguien

debería hacerse una ley universal. Uno sería quizás naturalmente inclinado a entenderle como mandando a la ausencia o la presencia de la contradicción lógica cuando uno trata de universalizar la máxima de alguien. Pero Kant hace una diferencia. 'Algunas acciones son de tal naturaleza que sus máximas no pueden, sin la contradicción, ser hasta concebido como una ley universal. '28 Aquí Kant parece referirse a una contradicción lógica entre la máxima y su formulación como una ley universal. En otros casos, sin embargo, esta 'imposibilidad intrínseca' es ausente; 'pero es todavía imposible "a van a que la máxima debería ser levantada a la universalidad de una ley de naturaleza, porque tal voluntad se contradeciría '.29 Aquí Kant parece referirse a casos en los cuales una máxima podría ser dada la formulación de una ley universal sin la contradicción lógica, aunque no pudiéramos ir a esta ley porque la voluntad, como expresado en la ley, estar en el antagonismo o, como Kant dijo, contradicción con sí como adhiriendo rotundamente a algún objetivo o deseo el logro de que sería incompatible con el cumplimiento de la ley.

Una serie de ejemplos, en efecto, es suministrada. El cuarto de éstos parece ser querido como un ejemplo del segundo tipo de la inhabilidad a la voluntad que la máxima de alguien debería hacerse una ley universal. Un hombre disfruta de la gran prosperidad, pero ve que los otros están en la miseria y que él podría ayudarles. Él adopta, sin embargo, la máxima de no acerca de él con la angustia de otros. ¿Puede esta máxima ser convertida en una ley universal? Puede ser hecho sin la contradicción lógica. Ya que no hay ninguna contradicción lógica en una ley que aquellos en la prosperidad no deberían dar ninguna ayuda a aquellos en la angustia. Pero, según Kant, el hombre acomodado no puede "ir a esta ley sin una contradicción o antagonismo dentro de su voluntad. Ya que su máxima original era la expresión de una indiferencia egoísta

118 KANT

para otros, y fue acompañado por el deseo firme de él obteniendo la ayuda de otros si él debería estar alguna vez en un estado de miseria, un deseo que sería negado por complaciente la ley universal en cuestión.

El segundo ejemplo de Kant parece ser querido como un ejemplo de una contradicción lógica implicada en convertir la máxima de alguien en una ley universal. Un hombre necesita el dinero, y él puede obtenerlo sólo prometiendo reembolsarlo, aunque él sepa muy bien que él será incapaz de hacer así. La reflexión le muestra que él no puede girar la máxima (cuando necesito el dinero, lo tomaré prestado y prometeré reembolsarlo, aunque yo sepa que no seré capaz de hacer así) en una ley universal sin la contradicción. Ya que la ley universal destruiría toda la fe en promesas, mientras que la máxima presupone la fe en promesas. Por lo que él dice que Kant parece haber pensado que la ley sí mismo sería que se contradice a sí mismo, la ley que es esto alguien que está en la necesidad y puede obtener el alivio sólo haciendo una promesa que él no puede cumplir puede hacer tal promesa. Pero es difícil ver que esta proposición es que se contradice a sí mismo en un sentido puramente lógico, aunque pueda ser que la ley no podía ser *willed* sin el inconsistencias hacia el cual Kant llama la atención.

Puede ser dicho, por supuesto, que no deberíamos hacer el tiempo pesado de ejemplos concretos. Los ejemplos pueden estar abiertos a la objeción; pero aun si Kant no ha prestado la atención suficiente a su formulación, la teoría que se supone que ellos ilustran es la cosa importante. Este sería una observación apropiada si la teoría, en su expresión abstracta, estuviera clara. Pero este no me parece ser el caso. Me parece que Kant no ha clarificado correctamente el sentido de 'ser capaz' 'e incapacidad' a la voluntad que la máxima de alguien debería hacerse una ley universal. Sin embargo, detrás de sus ejemplos podemos ver la convicción que la ley moral es esencialmente universal, y que la fabricación de excepciones para uno de motivos egoístas es inmoral. La razón práctica manda {ordena} que nosotros se elevemos encima de deseos egoístas y máximas que suenan con la universalidad de ley.

6. Hemos visto que según Kant hay 'sólo, un' imperativo categórico, a saber 'Actúan sólo en aquella máxima por la cual usted puede al mismo tiempo ir a que esto debería hacerse una ley universal'. Pero también hemos visto que él da otra formulación del imperativo categórico, a saber 'Acto como si la máxima de su acción debía hacerse por su voluntad una Ley Universal de la Naturaleza'. Y él da adelante

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 119

formulaciones. Parece haber cinco en total; pero Kant nos dice que hay tres. Así él afirma que 'los tres modos arriba mencionados de presentar el principio de la moralidad están en el fondo tantas fórmulas del mismo ley, cada uno de las cuales implica el otro dos '.30 dando a varias formulaciones del imperativo categórico Kant

no tiene la intención, por lo tanto, de retractar lo que él ha dicho sobre ser allí 'sólo one* tal imperativo. Las formulaciones diferentes son queridas, él nos cuenta, traer una idea de la razón más cerca a la intuición, por medio de una cierta analogía, y así más cerca al sentimiento. Así la formulación 'Acto como si la máxima de su acción debía hacerse por su voluntad una Ley Universal de la Naturaleza' hace el uso de una analogía entre ley moral y ley natural. Y en otra parte Kant expresa la fórmula de esta manera: 'Pregúntese si usted podría considerar la acción que usted propone de hacer como un objeto posible de su voluntad si debiera ocurrir según una ley de naturaleza en un sistema de naturaleza de la cual usted era una parte/31 Este formula³² puede ser el mismo como el imperativo categórico en su forma original en el sentido que éste es su principio, cuando era; pero es obvio que la idea de un sistema de Naturaleza es una adición al imperativo categórico como primero expresado.

Asumiendo, sin embargo, que las dos formulaciones del imperativo categórico que han sido mencionadas ya pueden ser calculadas como un, venimos a lo que Kant llama la segunda formulación o modo de presentar el principio de la moralidad. Su acercamiento a ello está implicado.

Nosotros, Kant nos dice, han expuesto el contenido del imperativo categórico. 'Pero hemos avanzado todavía a fin de que demostrar que allí realmente es tal imperativo, que hay una ley práctica que manda {ordena} absolutamente de sí y sin cualquier otro impulso, y que lo siguiente de esta ley es el deber/33 la pregunta se levanta {surge}, por lo tanto, si esto es una ley prácticamente necesaria (es decir una ley que impone la obligación) para todos los seres racionales que ellos siempre deberían juzgar sus acciones por máximas que ellos pueden ir a para ser leyes universales. Si este es realmente el caso, debe haber una unión *a priori* sintética entre el concepto de la voluntad de un ser racional como tal y el imperativo categórico.

El tratamiento de Kant de la materia {del asunto} no es fácil para seguir y da la impresión de ser muy tortuoso. Él sostiene que que sirve la voluntad como la tierra {razón} objetiva de su autodeterminación es *el final*. Y si hay un final que es adjudicado {asignado} por la razón sola (y no por el deseo subjetivo), esto va a

120 KANT

esté válido para todos los seres racionales y servirá así como la tierra {razón} para un imperativo categórico que liga los testamentos de todos los seres racionales. Este final no puede ser un final relativo, fijado por el deseo; ya que tales finales dan ocasión sólo a imperativos hipotéticos. Debe ser, por lo tanto, un final en sí mismo, poseyendo absoluto, y no simplemente pariente, valor. 'Asumir que hay' algo *la existencia de 'que tiene el valor en sí mismo* absoluto, algo que, *como un final en sí mismo*, podría ser la tierra {razón} de leyes determinadas {definidos}, luego en ello y en ello solo estaría la tierra {razón} de un imperativo categórico posible, es decir de una ley/34 práctica Otra vez, si hay un principio práctico supremo que es para el humano van a un imperativo categórico, 'esto debe ser el que que, siendo sacado de la concepción del que que es necesariamente un final para cada uno porque esto es *un final en sí mismo*, constituye un principio *objetivo* de la voluntad, y puede servir así como una ley '.35 práctica universal

¿Hay allí tal final? Kant postula que el hombre, y en efecto cualquier ser racional, son un final en sí mismo. El concepto de un ser racional como un final en sí mismo puede servir por lo tanto como la tierra {razón} para un principio práctico supremo o ley. 'La tierra {razón} de este principio es: *la naturaleza racional existe como un final en sí mismo*.... El imperativo práctico será así como sigue: *Tan actúan para tratar a la humanidad, si en su propia persona o en aquel de alguno otro, siempre al mismo tiempo como un final, y nunca simplemente como un medio*. '36 las palabras 'en mismo time'7 y 'simplemente' tienen la importancia. No podemos menos de hacer el uso de otros seres humanos como medios. Cuando voy a la peluquería, por ejemplo, le uso como un medio a un final además de él. Pero la ley declara que, hasta en tales casos, nunca debo usar a un ser racional como *un mero* medio; es decir como si él no tuviera ningún valor en él excepto como un medio a mi final subjetivo.

Kant aplica esta formulación del imperativo categórico a los mismos casos que él solía ilustrar la aplicación del imperativo como al principio formulado. El suicidio, quién se destruye para escaparse de circunstancias

dolorosas, usa él, una persona, como un mero medio a un final relativo, a saber el mantenimiento de condiciones tolerables hasta el final de vida., el hombre que hace una promesa obtener una ventaja cuando él no tiene ninguna intención de realizarlo o cuando él sabe muy bien que él no estará en una posición para guardarlo, usa al hombre a quien él hace la promesa como un mero medio a un final relativo.

Podemos notar en el paso que Kant hace el uso de este principio en su tratado *Sobre la Paz Perpetua*. Un monarca quien em-

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 121

los soldados de estratagemas con guerras agresivas emprendidas para su propio agrandamiento o para aquel de su país usan a seres racionales cuando mero significa a un final deseado. En efecto, en la vista{opinión} de Kant, los ejércitos permanentes deberían ser abolidos en el curso de Jftime porque el alquiler de hombres para matar o ser matado implica un uso de ellos como meros instrumentos en las manos del Estado y no puede ser fácilmente reconciliado con los derechos de humanidad, fundada en el valor absoluto del ser racional como tal.

7. La idea de respetar cada voluntad racional como un final en sí mismo y no tratarlo como un mero medio al logro del objeto de deseos de alguien nos engaña a 'la idea de la voluntad de cada racional que es como la fabricación de la ley'.³⁷ universal En la vista{opinión} de Kant, la voluntad de hombre considerado cuando un ser racional debe ser considerado como la fuente de la ley que él reconoce como universalmente encuadración. Este es el principio de la autonomía, cuando contrastó con el heteronomy, de la voluntad.

Uno de los acercamientos de Kant a la autonomía de la voluntad es más o menos este. Todos los imperativos que son condicionados por deseo o inclinación o, como Kant dijeron, por 'el interés' son imperativos hipotéticos. Un imperativo categórico, por lo tanto, debe ser no condicionado. Y la moraleja, que obedece el imperativo categórico, voluntad no debe ser determinada por el interés. O sea, esto no debe estar heteronomous, a merced, como era, de deseos e inclinaciones que forman la parte de una serie causalmente decidida. Debe ser, por lo tanto, autónomo. Y decir que una voluntad de moraleja es autónoma Es decir que esto se da la ley que esto obedece.

Ahora, la idea de un imperativo categórico contiene implícitamente la idea de la autonomía de la voluntad. Pero esta autonomía puede ser expresada explícitamente en una formulación del imperativo. Y luego tenemos el principio 'para actuar nunca en cualquier otra máxima que uno que, sin la contradicción, podría ser también una ley universal y en consecuencia siempre tan actuar que *la voluntad podría considerarse al mismo tiempo como la fabricación de la ley universal por su máxima*'.³⁸ En la *Crítica de la Razón Práctica*, el principio es expresado así: 'tan el acto que el ^gmaxim de su voluntad siempre podría ser al mismo tiempo válido como un principio que hace la ley universal'.³⁹

Kant habla de la autonomía de la voluntad como 'el principio supremo de la moralidad'⁴⁰ y cuando 'el único principio de todas las leyes morales y de la correspondencia duties'.⁴¹ Heteronomy de la voluntad, por otra parte, es 'la fuente de todos los principios falsos de la moralidad';⁴² y, lejos de ser capaz de amueblar

122 KANT

la base de obligación, 'está muy mejor dicho opuesta al principio de obligación y a la moralidad de la voluntad'.⁴³

Si aceptamos el heteronomy de la voluntad, aceptamos la asunción que la voluntad es sujeta a leyes morales que no son el resultado de su propia legislación como una voluntad racional. Y aunque la referencia haya sido hecha ya a algunas teorías éticas que, según Kant, aceptan esta asunción, esto clarificará el sentido de Kant si nos referimos a ellos brevemente otra vez. En la *Crítica de Reason*⁴⁴ práctico él menciona Montaigne como la base de los principios de moralidad en la educación, Mandeville como la base de ellos en la constitución civil (es decir en el sistema legal), Epicurus como la base de ellos en el sentimiento físico (es decir placer), y Hutcheson como la base de ellos en el sentimiento moral. Todas estas teorías son lo que Kant llama subjetivo o empírico, la dos primera referencia a factores empíricos externos, los segundos dos a factores empíricos internos. Además hay teorías 'objetivas' o racionalistas; o sea, teorías que basan la ley moral en ideas de la

razón. Kant menciona dos tipos. El primer, atribuido a los Estoicos y Wolff, basa la ley moral y obligación en la idea de la perfección interior, mientras el segundo., atribuido a Crusius, basa la ley moral y obligación" en la voluntad de Dios. Todas estas teorías son rechazadas por Kant. Él no dice que ellos son todos moralmente irrelevantes; es decir que ninguno de ellos tenga cualquier contribución para hacer en el campo de ética. Lo que él mantiene es que ninguno de ellos es capaz de amueblar los principios supremos de moralidad y obligación. Por ejemplo, si decimos que la voluntad de Dios es la norma de moralidad, todavía podemos preguntar por qué deberíamos obedecer la voluntad divina. Kant no dice que no deberíamos obedecer la voluntad divina, si es manifestado. Pero debemos reconocer en cualquier caso primero la obediencia a Dios como un deber. Así antes de obedecer a Dios debemos legislar en cualquier caso como seres racionales. La autonomía de la voluntad de moraleja es así el principio supremo de la moralidad.

Obviamente, el concepto de la autonomía de legislar moralmente va a no tener sentido a menos que hagamos un diferencia en el hombre entre el hombre considerado puramente cuando un ser racional / una moraleja va a, y hombre como una criatura que es también sujeta a deseos e inclinaciones que pueden entrar en conflicto con los dictados de razón. Y este es, por supuesto, lo que Kant presupone. La voluntad o la razón práctica, considerada como tal, legislan, y el hombre, considerado como sujeto a una diversidad de deseos, impulsos e inclinaciones, debería obedecer.

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 123

En concebir esta teoría de la autonomía de la voluntad en Kant influyó indudablemente hasta cierto punto Rousseau. Éste, cuando hemos visto, se distinguió entre 'el general van a ', que es siempre correcto y que está la verdadera fuente de leyes dSioral, y la voluntad simplemente privada, si tomado por separado o juntos con otros testamentos privados como 'la voluntad de aire. Y Kant utilizó estas ideas dentro del contexto de su propia filosofía. En efecto, es bastante razonable suponer que la posición central concordada por Kant en su teoría ética al concepto de la buena voluntad reflexiona, hasta cierto punto o sea, la influencia de su estudio de Rousseau.

8. La idea de seres racionales como finales en ellos, conectados con aquella de la voluntad racional o razón práctica como moralmente legislar, nos trae al concepto de un reino de finales (*ein Reich der Zwecke*). 'Entiendo por *un reino* la unión sistemática de seres racionales por derechos consuetudinarios. '45 y porque estas leyes tienen en mente la relación de éstos seres el uno al otro como finales y medios, cuando Kant dijo, puede ser llamado un reino de finales. Un ser racional puede pertenecer a este reino de cualquiera de dos modos. Él pertenece a ífe como *un miembro* cuando, dando a leyes, él es también sujeto a ellos. Él le pertenece como una cabeza soberana o suprema (*Oberhaupt*) cuando, legislando, él no es sujeto a la voluntad de alguno otro. Quizás Kant puede ser interpretado como el sentido que cada ser racional es tanto miembro como soberano; ya que ningún ser racional es, legislando y como legislar, sujeto a la voluntad del otro. Pero es también posible, y quizás más probablemente, que *Oberhaupt* debe ser tomado como mandando contra Dios. Ya que Kant continúa a decir que un ser racional puede ocupar el lugar de la cabeza suprema sólo si él es 'un ser completamente independiente sin quieren y sin tasa del poder adecuado a su voluntad '46

Este reino de finales debe ser pensado según una analogía con el reino de Naturaleza, las reglas impuestas a sí mismo del antiguo ser análogo a las leyes causales de éste. Es, cuando Kant comenta, 'sólo un '47 ideal Al mismo tiempo ello ^ una posibilidad. 'Realmente sería realizado{comprendido} por máximas que se conforman a la regla prescrita por el imperativo categórico para todos los seres racionales, *si ellos fueran universalmente seguidos* '48 y los seres racionales deberían actuar como si ellos fueran por sus miembros de legislación de máximas de un reino de finales. (De ahí tenemos otra variación del imperativo categórico.) el ideal del desarrollo histórico es,

124 KANT

podemos decir, el establecimiento del reino de finales como una actualidad.

9. Ahora, el imperativo categórico declara que todos los seres racionales (es decir todos los seres racionales que pueden ser sujetos a un imperativo en absoluto) deberían actuar de un cierto modo. Ellos ouglit para actuar sólo en aquellas máximas que ellos pueden al mismo tiempo van a, sin la contradicción, ser leyes universales. El imperativo así declara una obligación. Pero es, según Kant, una proposición *a priori* sintética. Por una parte, la obligación no puede ser obtenida por el mero análisis del concepto de una voluntad racional.

Y el imperativo categórico no es así una proposición analítica{analítica}. Por otra parte, el predicado debe estar relacionado necesariamente con el sujeto. Para el imperativo categórico, a diferencia de un imperativo hipotético, es no condicionado y necesariamente liga u obliga la voluntad a actuar de un cierto modo. Es, en efecto, una proposición *a priori* sintética *práctica*. O sea, esto no amplía nuestro conocimiento teórico de objetos, como es hecho por las proposiciones *a priori* sintéticas que consideramos hablando de la primera *Crítica*. Es dirigido hacia la acción, hacia la interpretación de acciones bien en ellos, no hacia *o* el conocimiento de la realidad empírica. Pero esto es sin embargo una proposición que es tanto *a priori*, independiente de todos los deseos como inclinaciones, y sintético. ¿La pregunta se levanta{surge}, por lo tanto, cómo es esta proposición *a priori* sintética práctica posible?

Tenemos aquí una pregunta similar a esto expuesto en la primera *Crítica* y en "*Prolegomena a Cualquier Futura Metafísica*". Pero hay una diferencia. Cuando vimos, no hay ninguna necesidad de preguntar *si* las proposiciones *a priori* sintéticas de matemáticas y física son posibles, si una vez asumimos que estas ciencias contienen realmente tales proposiciones. Ya que el desarrollo de las ciencias muestra su posibilidad. La única pregunta pertinente es / bajo ellos son posibles. En caso de una proposición *a priori* sintética práctica o moral, sin embargo, tenemos, según Kant, establecer su posibilidad.

La declaración de Kant del problema me parece ser algo confusa. Es no siempre fácil ver exactamente *whs* la pregunta a la que él pregunta. Ya que él lo formula de modos diferentes, y es no siempre inmediatamente evidente que sus sentidos son equivalentes. Sin embargo, déjenos tomarlo que él pide una justificación de la posibilidad de una proposición *a priori* sintética práctica. En su terminología este significa la petición lo que es 'el tercer término' que une el predicado al sujeto o, quizás más exactamente, que hace posible un necesario

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 125

unión entre predicado y sujeto. Ya que si el predicado no puede ser sacado del sujeto por el mero análisis, debe haber un tercer término que los une.

Este 'tercer término' no puede ser nada en el mundo sensible. el *We no puede establecer la posibilidad de un imperativo categórico refiriéndose a algo en la serie causal de fenómenos. La necesidad física nos daría heteronomy, mientras que buscamos esto que hace posible el principio de autonomía. Y Kant lo encuentra en la idea de libertad. Obviamente, lo que él hace debe buscar la condición necesaria de la posibilidad de obligación y de la interpretación por el deber solo, de acuerdo con un imperativo categórico; y él encuentra esta condición necesaria en la idea de libertad.

Podríamos decir simplemente que Kant encuentra 'en la libertad' la condición de la posibilidad de un imperativo categórico. Pero, según él, la libertad no puede ser *probada*. De ahí es quizás más exacto decir que la condición de la posibilidad de un imperativo categórico es ser encontrada 'en la idea de libertad'. Para decir este, en efecto, no debe decir que la idea de libertad es una mera ficción en cualquier sentido ordinario. En primer ^lance *la Crítica de la Razón Pura* ha mostrado que la libertad es una posibilidad negativa, en el sentido que la idea de libertad no implica una contradicción lógica. Y en segundo lugar no podemos actuar moralmente, por el deber, excepto bajo la idea de libertad. Obligación, 'deberían', implicar la libertad, la libertad de obedecer o desobedecer la ley. Tampoco nosotros podemos considerarnos como la fabricación de leyes universales, como moralmente autónomo, ahorrar bajo la idea de libertad. La razón práctica o la voluntad de un ser racional 'deben considerarse como libre{gratis}; es decir la voluntad de tal ser no puede ser una voluntad de su propio excepto bajo la idea de libertad '.49 la idea de la libertad es así *prácticamente* necesaria; esto es una condición necesaria de la moralidad. Al mismo tiempo *la Crítica de la Razón Pura* mostró que la libertad no es lógicamente contradictoria mostrando que esto debe pertenecer a la esfera de la realidad noumenal, y que la existencia de tal esfera no es lógicamente contradictoria. Y cuando nuestro conocimiento teórico no se extiende en esta esfera, la libertad no es susceptible de la prueba teórica. Pero la asunción de libertad es una necesidad práctica del agente moral; y esto no es así ninguna mera ficción arbitraria.

La necesidad práctica de la idea de libertad implica, por lo tanto, nuestra consideración nosotros mismos como la pertenencia, no sólo al mundo de sentido, el mundo que es gobernado por la causalidad decidida, sino también al mundo inteligible o noumenal. Hombre

puede considerarse de dos puntos de vista. Como perteneciendo al mundo de sentido, él se encuentra sujeto a leyes naturales (heteronomy). Como perteneciendo al mundo inteligible, él se encuentra conforme a leyes que tienen su fundación en la razón sola. 'Y los imperativos así categóricos son posibles porque la idea de libertad me hace un miembro de un mundo inteligible, a consecuencia del cual, suponiendo que yo no era nada más, todas mis acciones siempre se conformarían a la autonomía de la voluntad; pero como mí al mismo tiempo intuitivo yo mismo como un miembro del mundo de sentido, mis acciones *deberían* así conformarse. Y este *categórico* 'debería' implicar una proposición *a priori* sintética.../50

La materia {El asunto} puede ser resumida así en las palabras de Kant. 'La pregunta, por lo tanto, como un imperativo categórico es posible, puede ser contestada a este grado, que uno puede adjudicar {asignar} la única presuposición en la cual es posible, a saber la idea de libertad; y uno también puede discernir la necesidad de esta presuposición, que es suficiente para *el uso práctico* de la razón, es decir para la convicción *de la validez de este imperativo*, y de ahí de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir alguna vez como esta presuposición sí mismo es posible. Sin embargo, en la presuposición que la voluntad de una inteligencia es libre {gratis} su *autonomía*, como la condición formal esencial de su determinación, está una consecuencia/51 necesaria En el refrán aquí que ninguna razón humana puede discernir la posibilidad de libertad que Kant manda, por supuesto, a la posibilidad positiva. No disfrutamos de ninguna perspicacia intuitiva en la esfera de la realidad noumenal. No podemos *demonstrar* la libertad, y de ahí no podemos *demonstrar* la posibilidad de un imperativo categórico. Pero podemos indicar la condición bajo la cual solo un imperativo categórico es posible. Y la idea de esta condición es una necesidad práctica del agente moral. Este, en la vista {opinión} de Kant, es completamente suficiente para la moralidad, aunque la imposibilidad de demostrar libertad indique, por supuesto, las limitaciones del conocimiento teórico humano.

10. Lo que hemos estado diciendo sobre la necesidad práctica de la idea de libertad nos trae naturalmente a la teoría Kantiana de los postulados de la razón práctica. Ya que la libertad es uno de ellos. Los otros dos son la inmortalidad y Dios. Las ideas, por lo tanto, que Kant declaró para ser los temas principales de la metafísica, pero que él también juzgó para superar las limitaciones de razón en su uso teórico son aquí introducidas de nuevo como postulados de la razón en su uso práctico o moral. Y antes de que consideremos la teoría Kantiana de postulados en

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 12y

general, puede ser también si consideramos brevemente cada uno de los tres postulados particulares.

(i) No hay ninguna necesidad de decir mucho más sobre la libertad. Cuando hemos visto, una prueba teórica que un ser racional es

el *ítem* es, según Kant, imposible por la razón humana. Sin embargo no puede ser mostrado que la libertad no es posible. Y la ley moral nos obliga para asumirlo y por lo tanto nos autoriza para asumirlo. La ley moral nos obliga para asumirlo en vista de que el concepto de libertad y el concepto del principio supremo de la moralidad 'son tan inseparablemente unidos que uno podría definir la libertad práctica como la independencia de la voluntad en todo menos la ley moral sola'.⁵² A causa de esta unión inseparable se dice que la ley moral postula la libertad.

Debemos notar, sin embargo, la posición difícil en la cual Kant se implica. Como no hay ninguna facultad de la intuición intelectual, no podemos observar acciones que pertenecen a la esfera noumenal: todas las acciones que podemos observar, internamente o por fuera, deben ser objetos de los sentidos internos o externos. Este significa que les dan todos a tiempo

~ "4and sujeto a las leyes de causalidad. No podemos hacer, por lo tanto, una diferencia entre dos tipos de acciones con experiencia, diciendo que éstos son libres {gratis} mientras aquellos son determinados. Si, entonces, asumimos que el hombre, como un ser racional, es libre {gratis}, nos obligan para creer que las mismas acciones pueden ser tanto determinadas y liberar.

Kant está, por supuesto, bien consciente de esta dificultad. ¿Si deseamos salvar la libertad, él comenta,

'ningún otro camino permanece que asignar la existencia de una cosa, a fin de que es determinado{definido} a tiempo, y por lo tanto también su causalidad según la *ley de la necesidad natural, al aspecto{a la aparición} solo*, y asignar *la libertad* a exactamente *el mismo siendo que una cosa en sí* 53 y él entonces pregunta, 'Cómo pueden llamar un hombre completamente libre{gratis} al mismo momento y en cuanto a la misma acción en la cual él es sujeto a una necesidad natural inevitable?' 54 Su respuesta es dada en términos de condiciones del tiempo. En cuanto un hombre

El ^existence es sujeto a condiciones del tiempo, sus acciones forman la parte del sistema mecánico de la Naturaleza y son determinadas por causas de antecedente. Pero el mismo sujeto, siendo por otra parte también consciente de él como una cosa en sí mismo, considera su existencia también *en cuanto no es sujeto a condiciones del tiempo*, y él se considera como determinable sólo por leyes que él da él mismo por la razón/55 Y

128 KANT

ser determinable sólo por leyes impuestas a sí mismo es ser libre{gratis}.

En la vista{opinión} de Kant esta posición es apoyada por el testimonio de conciencia. Cuando considero mis actos que eran al contrario de la ley moral exactamente como por delante, tiendo a atribuirlos % que perdona factores causales. Pero el sentimiento de culpa permanece; y la razón de este es que cuando la ley moral, la ley de mi existencia supersensible y supertemporal, es en cuestión, la razón no reconoce ningún diferencia del tiempo. Esto simplemente reconoce la acción como lo mía, sin referirse al tiempo de su interpretación.

La declaración, sin embargo, que el hombre es noumenally libre{gratis} y empíricamente determinado en cuanto al mismo acciones es un refrán difícil. Pero esto es el que que, considerando sus preseñoritas, Kant no puede evitar.

(ii) Antes de que vengamos directamente al segundo postulado de la razón práctica, a saber inmortalidad, es necesario decir algo sobre la concepción de Kant *del summum bonum*, un término que, literalmente traducido, significa el más alto o supremo bueno. En efecto, sin algún entendimiento de lo que Kant tiene que decir en este sujeto que no podemos seguir la doctrina hif* del segundo postulado o del tercer, namely* aquel de Dios.

La razón, hasta en su función práctica, busca una totalidad no condicionada. Y este significa que esto busca la totalidad no condicionada *del objeto* de la razón práctica o la voluntad, a cual objeto el nombre *de summum bonum* es dado. Este término es, sin embargo, ambiguo. Esto puede significar el supremo o lo más alto bien en el sentido de esto bueno que no es condicionado. O esto puede significar el bien perfecto en el sentido de un todo que no es una parte de un mayor todo. Ahora, la virtud es el supremo y no condicionado bueno. Pero esto no sigue esto esto es el bien perfecto en el sentido que esto es el objeto total de los deseos de un ser racional. Y de hecho la felicidad también debe ser incluida en el concepto de un bueno perfecto. Si, por lo tanto, entendemos por *summum bonum* el bueno perfecto, esto incluye tanto virtud como felicidad.

Es muy importante entender la vista{opinión} de Kant del relat> tion entre estos dos elementos del bueno perfecto. La unión entre ellos no es lógica. Si la unión entre ellos fuera lógica o analítica{analítica}, como Kant dijo, el esfuerzo de ser virtuoso, es decir para hacer de alguien concordará perfectamente con la ley moral, sería el mismo como la búsqueda racional de la felicidad. Y si este era que Kant

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 129

destinado afirmar, él contradeciría su convicción constantemente repetida que la felicidad no es y no puede ser la tierra{razón} de la ley moral. La unión, por lo tanto, entre los dos elementos del bueno perfecto es sintética, en el Jfpnse que la virtud produce la felicidad, cuando una causa produce su efecto. *El summum bonum* 'significa el todo, el bueno perfecto, en el cual, sin embargo, virtud cuando la condición es siempre el bueno supremo, porque esto no tiene ninguna condición encima de ello; mientras que la felicidad, mientras es seguramente agradable a él que lo posee, no está de sí absolutamente y en todos sentidos bien, pero siempre presupone el comportamiento moralmente derecho como su condición'. ^

La verdad de la proposición que la virtud y la felicidad constituyen los dos elementos del bueno perfecto no puede ser, por lo tanto, descubierta por el análisis. Un hombre que busca su felicidad no

puede descubrir por el análisis de esta idea que él es virtuoso. Ni puede un hombre virtuoso, independientemente de los Estoicos pueden haber dicho, descubra que él es feliz analizando la idea de ser virtuoso. Las dos ideas son distintas. Al mismo tiempo la proposición, aunque sintético, es *a priori*. La unión Entre virtud y felicidad es prácticamente necesaria, en el ^nsne que reconocemos que la virtud debería producir la felicidad. No podemos decir, por supuesto, que el deseo de felicidad debe ser el motivo para perseguir la virtud. Para decir este debería contradecir la idea entera de actuar por el deber y substituiría heteronomy por la autonomía de la voluntad. Pero debemos reconocer la virtud como la causa eficiente de la felicidad. Para la ley moral, según Kant, manda{ordena} que nosotros promovamos *el summum bonum*, en que la virtud y la felicidad están relacionadas como condiciones con condicionado, como la causa de efectuar.

¿Pero cómo podemos posiblemente creer que la virtud necesariamente produce la felicidad? Pruebas empíricas no parecen garantizar nuestra fabricación de cualquier tal aseveración. Incluso si a veces resulta que la virtud y la felicidad realmente son encontradas juntos, este es un hecho puramente contingente. Así parecemos llegar a una antinomia. Por una parte la razón práctica exige una unión necesaria entre la virtud y happi-

«ss. Por otra parte pruebas empíricas muestran que antes no es ninguna tal unión necesaria. La solución de Kant con esta dificultad consiste en la exposición que la aseveración que la virtud necesariamente produce la felicidad es sólo con reservas falsa. O sea, es falso sólo a condición de que tomemos la existencia en este mundo para ser la única clase de la existencia que un ser racional puede tener, y si nosotros

130 KANT

tome la aseveración como el sentido que la virtud ejerce en este mundo sensible una causalidad productiva de la felicidad. La declaración que la búsqueda de la felicidad produce la virtud sería *absolutamente falsa*; pero la declaración que la virtud produce la felicidad es falsa, no absolutamente, pero sólo *con reservas*. El Jft puede ser, por lo tanto, verdadero si soy justificado en el pensamiento que ^ - existen, no sólo como un objeto físico en este mundo sensible, sino también como un noumenon en un mundo inteligible y supersensible. Y la ley moral, inseparablemente relacionada con la idea de libertad, exige que yo debiera creer este. Debemos tomarlo, por lo tanto, que la realización *del summum bonum es* posible, el primer elemento, a saber virtud (el supremo o el más alto bueno), produciendo el segundo elemento, felicidad, si no inmediatamente, aún al menos mediatamente (mediante Dios).

(iii) La concepción de existencia en otro mundo ha sido mandada ya a en lo que ha sido dicho sólo{justo}. Pero Kant realmente se acerca al postulado de inmortalidad por una consideración del primer elemento del bueno perfecto, a saber virtud.

La ley moral manda{ordena} que nosotros promovamos *el summum bonum*, que es el objeto necesario del racional *WiOk-este* no significa que la ley moral manda{ordena} que nosotros persigamos la virtud porque esto causa la felicidad. Pero somos mandados{ordenados} por la razón práctica de perseguir la virtud que causa la felicidad. Ahora, la virtud que se manda{se ordena} que nosotros nos esforcemos después es, según Kant, el acuerdo completo de voluntad y sentimiento con la ley moral. Pero este acuerdo completo con la ley moral es la santidad, y este es 'una perfección de la cual ningún racional que es del mundo sensible es capaz en cualquier momento de su existencia'.⁵⁷ Si, por lo tanto, la virtud perfecta es mandada{ordenada} por la razón en su uso práctico, y si al mismo tiempo no es alcanzable por un ser humano en ningún momento dado, el primer elemento del bueno perfecto debe ser realizado{comprendido} en la forma de un progreso indefinido, interminable hacia el ideal. " Pero este progreso interminable es posible sólo en la suposición de la duración interminable de la existencia y la personalidad del mismo ser racional, que es llamado tr ^ la inmortalidad del alma/⁵⁸ Como, por lo tanto, el logro &f el primer elemento *del summum bonum*, la búsqueda de que es mandada{ordenada} según la ley moral, es posible sólo en la suposición que el alma es inmortal, la

inmortalidad del alma es un postulado de la razón práctica pura. No es demostrable por la razón en su uso teórico, que puede mostrar

KANT (5) y MORALIDAD Y RELIGIÓN 131

sólo aquella inmortalidad no es lógicamente imposible. Pero cuando la idea de inmortalidad está inseparablemente relacionada con la ley moral, la inmortalidad debe ser postulada. Negarlo es, en la carrera larga, negar la ley moral sí mismo.

^ Una variedad de objeciones ha sido traída contra la doctrina de Kant sobre el segundo postulado. Ha sido objetado, por ejemplo, que él se contradice. Por una parte, el logro de virtud debe ser posible; ya que es mandado{ordenado} por la razón práctica. Si, por lo tanto, no es alcanzable en esta vida, debe haber otra vida en la cual es alcanzable. Por otra parte, es nunca alcanzable, en esta vida o en alguno otro. Hay progreso sólo interminable hacia un ideal inaccesible. Parece, por lo tanto, que la ley moral manda{ordena} el imposible. También se ha objetado que no podemos considerar el logro de santidad como una orden de la ley moral. Pero, independientemente de lo que puede ser la contundencia de estas objeciones, Kant él mismo puso la tensión considerable en la idea de la ley moral que manda{ordena} la santidad como un objetivo ideal. En su opinión, el desmentido de esta orden implica una degradación de la ley moral, una bajada de estándares para encajar la debilidad de la naturaleza humana.

<* (iv) la misma ley moral que nos conduce a postular la inmortalidad como la condición de obedecer la orden de alcanzar la santidad nos conduce también a postular la existencia de Dios como la condición para una unión sintética necesaria entre virtud y felicidad.

La felicidad es descrita por Kant como 'el estado de un ser racional en el mundo con quien en la totalidad de su existencia *todo va según su deseo y van a*'.⁵⁹ Ello depender, por lo tanto, en la armonía de la Naturaleza física con el deseo del hombre y va a. Pero el ser racional que está en el mundo no es el autor del mundo, ni es él en una posición para gobernar la Naturaleza de tal modo que una unión necesaria es establecida de hecho entre virtud y felicidad, éste proporcionado al antiguo. Si, por lo tanto, hay una unión sintética *a priori* entre virtud y felicidad, en el sentido que la felicidad debería seguir y ser proporcionada a ^1 virtud como su condición, debemos postular 'la existencia de una causa de la toda Naturaleza que es distinta de la Naturaleza y que contiene la tierra{razón} de esta unión, a saber de la armonía exacta de la felicidad con la moralidad'.⁸⁰

Adelante, este ser debe ser concebido como la repartición de la felicidad a la moralidad según la concepción de ley. Para

es a hp annnrH*nn ^/l f ^

132 KANT

debe ser repartido según el grado en cuales seres racionales finitos hacen la ley moral el principio de determinación de su volición. Pero un ser que es capaz de la interpretación según la concepción de ley es inteligente o racional; y su causalidad será su voluntad. De ahí el ser que es" ^ postulado como la causa de Naturaleza debe ser concebido como la interpretación por la inteligencia y va a. Debe ser, en otras palabras, concebido como Dios. Adelante, debemos concebir a Dios tan omnisciente, cuando Él es concebido como sabiendo{conociendo} todos nuestros estados interiores; tan omnipotente, porque Él es concebido como capaz de traer en la existencia un mundo en el cual la felicidad es exactamente proporcionada a la virtud; etcétera con otros atributos.

Kant nos recuerda que él no afirma ahora lo que él negó en la primera *Crítica*, a saber que la razón especulativa puede demostrar la existencia y los atributos de Dios. La admisión de la existencia de Dios es, por supuesto, una admisión por la razón; pero esta admisión es un acto de fe. Podemos hablar de ello como la fe práctica cuando está relacionado con el deber. Tenemos un deber de promover *el summum bonum*. Podemos postular por lo tanto su posibilidad. Pero realmente no podemos concebir la posibilidad del bueno perfecto realizado{comprendido} excepto on\ la suposición que allí existe Dios. De ahí, aunque la ley moral ** no imponga directamente la fe en Dios, esto está en la base de tal fe.

(v) Cuando Kant nota, los tres postulados tienen este en común, esto 'todos ellos proviene del principio de la moralidad, que no es un postulado, pero una ley'.⁶¹ La pregunta se levanta {surge}, sin embargo, si puede decirse que ellos amplían nuestro conocimiento. Kant contesta, 'Seguramente, pero *sólo de un punto práctico de view*'.⁶² y la declaración acostumbrada de su vista {opinión} es que los postulados aumentan nuestro conocimiento, no del teórico, pero sólo del punto de vista práctico. Pero está de ningún modo inmediatamente claro lo que se supone por este. Si Kant quisiera decir simplemente que es pragmáticamente útil, en el sentido de moralmente beneficioso, actuar como si éramos libres {gratis}, como si teníamos almas inmortales, y como si había Dios, su vista {opinión}, si estuvimos de acuerdo con ello o no, no presentaría ninguna gran dificultad, a fin de que el entendimiento de ello estuvo preocupado. Pero de hecho jr .. él parece querer decir mucho más que este.

Nos dicen, en efecto, que en vista de que ni alma libre {gratis}, inmortal ni Dios son dados como objetos de la intuición, 'no hay, por lo tanto, ninguna extensión del conocimiento *de objects*'.⁶³ *supersensible dado* Este parece ser bastante bien una tautología. Ya que si no dan a Dios y el alma como objetos, nosotros obviamente

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 133

no puede saberlos {conocerlos} como dados objetos. Pero también nos dicen que aunque no den a Dios y el alma libre {gratis}, inmortal como objetos de ninguna intuición intelectual, el conocimiento de la razón teórica del supersensible es aumentado a este grado es obligado para confesar 'que hay tales *objects*'.⁶⁴ Adelante, considerando el aseguramiento de la razón práctica de la existencia de Dios y el alma, la razón teórica puede pensar esta realidad supersensible por medio de las categorías; y éste, cuando tan aplicado, es 'no vacían, pero poseen el sentido'.⁶⁵ Desde luego Kant insiste que las categorías puedan ser empleadas para concebir el supersensible en una manera definida 'sólo en cuanto es definido por tales predicados como están necesariamente relacionados con el objetivo práctico puro dado *a priori* y con su posibilidad'.⁶⁶ Pero el hecho permanece esto por la ayuda proporcionada por las Ideas de razón prácticas que por la razón especulativa eran simplemente reglamentarias toman en forma definida y forma como modos de pensar la realidad supersensible, aun si esta realidad no es dada como objetos de la intuición, pero es afirmada debido a su unión con la ley moral.

yo Que me parece, por lo tanto, ser discutible que lo que Kant hace debe substituir un nuevo tipo de la metafísica para la metafísica que él rechazó en la *Crítica de la Razón Pura*. En caso de las Ideas de un ego transcendental y de Dios la razón especulativa es capaz de darles el cuerpo, como era, gracias a la razón práctica. Y este es posible porque éste disfruta de una posición de primacía cuando los dos co-operate.⁶⁷ 'Si la razón práctica no pudiera asumir y pensara como dado nada además del que que la razón *especulativa* puede ofrecerlo de su propia perspicacia, entonces éste tendrían la primacía. Pero si suponemos que la razón práctica tiene de sí principios *a priori* originales con los cuales las ciertas posiciones teóricas son inseparablemente unidas, aunque ellos sean al mismo tiempo retirados de cualquier perspicacia posible de la razón especulativa (que ellos, sin embargo, no deben contradecir), entonces la pregunta es, qué interés es el superior (no que debe ceder el paso, ya que ellos no necesariamente entran en conflicto)... '68 J]That debe decir, la pregunta es si el interés de la razón especulativa debe prevalecer, de modo que esto obstinadamente rechace todo que es ofrecido de cualquier otra fuente que sí, o si el interés de la razón práctica debe prevalecer, de modo que la razón especulativa asuma, como era, las proposiciones lo ofrecieron por la razón práctica e intentos 'para unirlos con su propio *concepts*'.⁶⁹ En la opinión de Kant, el interés de rea-práctico

134

el hijo debería prevalecer. Desde luego este no puede ser mantenido si la razón práctica es tomada como el dependiente en inclinaciones sensibles y deseos. Ya que en este caso la razón especulativa tendría que adoptar todas las clases de fantasías arbitrarias. (Kant menciona la idea de Mohammed del Paraíso.) en Otras palabras, Kant doesv no desean animar meras ilusiones. Pero si la razón práctica es tomada como siendo la razón pura en su capacidad práctica, es decir como juzgando según principios *a priori*; y si las ciertas posiciones teóricas están inseparablemente relacionadas con el ejercicio de la razón pura en su función práctica; entonces la razón pura en su capacidad teórica debe aceptar estas posiciones e intentar pensarlos consecuentemente. Si no aceptamos esta primacía de la razón práctica, admitimos un conflicto dentro de lo razonable sí mismo; ya que razón especulativa práctica y pura pura son fundamentalmente una razón.

Aquel Kant realmente es contratado en la creación de una metafísica basada en el conocimiento moral me parece estar claro también del hecho que él parece admitir diferencias del grado en el conocimiento práctico. La idea de libertad es tan unida con los conceptos de ley moral y deber que nosotros no podemos admitir la obligación y negar la libertad. 1 deberían' implicar que T puede' (that\ es, yo puedo obedecer o desobedecer). Pero no podemos decir que la concepción *del summum bonum* o perfecciona bueno implica la existencia de Dios de exactamente el mismo modo que la obligación implica la libertad. La razón no puede decidirse con la certeza absoluta si la repartición de felicidad a la virtud implica la existencia de Dios. O sea, esto no puede excluir absolutamente la posibilidad que una situación que daría posible esta repartición podría ocurrir por la operación de leyes naturales sin la suposición de un Creador sabio y bueno. Hay cuarto{espacio}, por lo tanto, para la opción; es decir para fe práctica que descansa en un acto de la voluntad. La verdad es que no podemos 'demostrar' la libertad, y entonces esto es en cierto modo un objeto de creencia. Pero el hecho permanece esto nosotros no podemos aceptar la existencia de la ley moral y negar la libertad mientras que es posible aceptar la existencia de la ley moral y dudar de la existencia de Dios, aun si la fe en la existencia de Dios es más ^ de acuerdo con las demandas de la razón.

Esto engañaría, por lo tanto, decir simplemente que aquel Kant rechaza la metafísica. La verdad es que él rechaza la metafísica dogmática cuando es considerado como una construcción *a priori* basada en principios teóricos *a priori* o como una especie de prolongación o extensión de la explicación científica de fenómenos. Pero

KANT (5) yo MORALIDAD Y RELIGIÓN 135

aun si él no llama la teoría general de los postulados 'metafísica', este es a qué esto realmente asciende. Esto es una metafísica basada en el conocimiento moral de ley y obligación. Esto no nos provee de una intuición de la realidad supersensible, y sus argumentos son el condicional en la validez del conocimiento moral y en el análisis Kantian de la experiencia moral. Pero hay, sin embargo, razonó posiciones en cuanto a la realidad supersensible. Y podemos hablar completamente correctamente sobre 'una metafísica' Kantian.

n. Hemos visto que la moralidad, según Kant, no presupone la religión. O sea, el hombre no necesita la idea de Dios de ser capaz de reconocer su deber; y el motivo último de la acción moral es el deber para el bien del deber, no la obediencia a las órdenes de Dios. Al mismo tiempo la moralidad conduce a la religión. Por la idea del bueno supremo como objeto y final final de la razón práctica pura la ley moral conduce a la religión, es decir al reconocimiento de todos los deberes como órdenes divinas, *no como sanciones, es decir cuando las órdenes arbitrarias de un extranjero van a que son el contingente en ellos, pero cuando las leyes* esenciales de cada libre albedrío en sí mismo, que, sin embargo, debe ser considerado como órdenes del Ser supremo, porque es sólo de un moralmente perfecto (santo y bueno) y voluntad al mismo tiempo todopoderosa, y por consiguiente sólo por la armonía con este van a, que podemos esperar alcanzar el bueno más alto, que la ley moral hace nuestro deber de tomar como el objeto de nuestro esfuerzo/70 la ley moral manda{ordena} que nosotros nos hagamos dignos de la felicidad más bien que seamos felices o nos hagamos felices. Pero porque la virtud debería producir la felicidad, y porque esta finalización *del summum bonum* puede ser conseguida sólo por la agencia divina, tenemos derecho a esperar la felicidad mediante Dios cuyo van a, como una voluntad santa, desear que Sus criaturas debieran ser dignas de la felicidad, mientras, como una voluntad omnipotente, esto puede conferir esta felicidad en ellos. *La esperanza* de felicidad primero comienza con la religión sólo/71

Este punto de vista reaparece en *la Religión dentro de los Límites de la Razón Pura* (1793). Así el prefacio a la primera edición se abre de esta manera. 'La moralidad, en cuanto es basado en el concepto de hombre como un ser que es libre{gratis}, pero al mismo tiempo se sujeta por su razón a leyes incondicionales, no necesita, ni idea de otro estando encima del hombre para éste para reconocer que su deber, ni cualquier otro motivo que la ley sí mismo para el hombre cumplía su deber/72 Al mismo tiempo, sin embargo, la pregunta del resultado final de la acción moral y

136 KANT

de una armonización posible entre la moraleja y las órdenes{los pedidos} naturales no puede ser una materia{un asunto} de indiferencia a la razón humana. Y en la carrera larga 'la moralidad conduce inevitablemente a la religión'.73 Ya que no podemos ver ningún otro camino del cual esta armonización

podría ocurrir que por la agencia divina. \

¿La religión verdadera, para Kant, consiste en este, 'esto en todos nuestros deberes consideramos a Dios como el legislador universal que es para ser venerado'.⁷⁴ Pero ¿qué piensa esto venerar a Dios? Esto significa la obediencia de la ley moral, que actúa por el deber. En otras palabras, Kant ató poco valor a prácticas religiosas en el sentido de expresiones de adoración y rezo, o público o privado. Y esta actitud es resumida en las palabras cotizadas {citadas} a menudo: 'todo que, aparte de un estilo de vida moral, el hombre cree él mismo capaz de hacer para complacer a Dios es la mera ilusión religiosa y la adoración falsa de Dios/⁷⁵

Esta indiferencia a prácticas religiosas en el sentido ordinario es conectada, por supuesto, con una indiferencia a variedades credal como tal. La palabra 'como tal' es, pienso, requerido. Ya que algunas creencias serían excluidas como incompatibles con la moralidad verdadera, mientras los otros serían inaceptable a puro \ razón. Pero cualquier idea de una revelación única de verdades religiosas, y todavía más de una Iglesia autoritaria como guardián e intérprete acreditado de la revelación, son rechazadas por Kant. No quiero decir que él rechazó totalmente la idea de una Iglesia cristiana visible, con una fe basada en las Escrituras; ya que él no hizo. Pero la Iglesia visible es para él sólo una aproximación al ideal de la Iglesia invisible universal, que es, o sería, la unión espiritual de todos los hombres en la virtud y el servicio moral de Dios.

Esto no es mi intención de hablar del tratamiento de Kant de dogmas individuales del cristianismo ⁷⁶ Pero esto quizás vale la pena notar que él muestra una tendencia fuerte de quitar, como era, las asociaciones históricas de ciertos dogmas y encontrar un sentido que cabe en con su propia filosofía. Así él no niega el pecado original: al contrario, él lo afirma contra aquellos que imaginan que el hombre es naturalmente perfecto. Pero las ideas de una Caída histórica y del pecado heredado dan el lugar fc a la concepción de una propensión fundamental de actuar del mero amor propio y sin hacer caso de las leyes morales universales, una propensión que es un hecho empírico y de que no podemos proporcionar una explicación última, aunque la Biblia haga así en la lengua de cuadros. De esta manera Kant afirma el dogma en el sentido que él verbalmente lo admite, mientras en el mismo

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 137

el tiempo él lo interpreta rationally de tal modo que él es capaz de negar por una parte la doctrina Protestante extrema de la depravación total de la naturaleza humana y en el otro las teorías optimistas de la perfección natural del hombre. Esta tendencia de retener dogmas cristianos dando razón racionalista de su contenido se hace mucho más evidente con Hegel. Pero éste, con su diferencia razonado entre los modos de pensar la característica de la religión y de la filosofía, produjo una filosofía mucho más profunda de la religión que aquel de Kant.

Podemos decir, por lo tanto, que la interpretación de Kant de la religión era moralizadora y racionalista en el carácter. Al mismo tiempo esta declaración puede engañar. Ya que esto puede sugerir que en el contenido de la religión verdadera cuando Kant lo entienda cada elemento de lo que podemos llamar la piedad hacia Dios falla. Pero no es así. Él, en efecto, muestra realmente la compasión escasa con místicos; pero hemos visto ya que para él los medios de religión que consideran nuestros deberes como órdenes divinas (en el sentido al menos que la realización de ellos encaja en el final que es willed por la voluntad santa de Dios como el final final de la creación). Y en *la Obra Postumum* la concepción de conocimiento del deber cuando un conocimiento de la presencia divina empieza a destacar. Desde luego es imposible saber {conocer} como Kant habría sistematizado y habría desarrollado varias ideas contenidas en las notas que forman este volumen, si él hubiera tenido la oportunidad de hacer así. Pero parece que aunque la idea de la ley moral cuando un camino válido a la fe en Dios fuera retenido intacto, Kant fue inclinado a poner la mayor tensión en el immanence de Dios y en una conciencia de nuestra libertad moral y de la obligación moral como una conciencia de la presencia divina.

12. No puede ser negado, pienso, que hay una cierta grandeza en la teoría ética de Kant. Su exaltación intransigente del deber y su insistencia en el valor de la personalidad humana seguramente merecen el respeto. Además, mucho de lo que él dice hallazgos un eco genuino en el conocimiento moral. Así, por más que las convicciones morales particulares puedan diferenciarse en la gente diferente, la convicción que los casos se

levantan{surgen} cuando en algún sentido al menos las consecuencias son irrelevantes y deben obedecer a la ley moral, independientemente de las consecuencias pueden ser, es un rasgo común del conocimiento moral. Si tenemos convicción moral en absoluto, sentimos, usar la lengua popular, que la línea debe ser dibujada en algún sitio, aun si no lo dibujamos todos en el mismo lugar. *El Fiat* de máxima

138 KANT

iustitia, la estera coelum puede ser fácilmente entendida en términos de la perspectiva moral de hombre ordinario. Otra vez, Kant correctamente llamó la atención hacia el carácter universal de la ley moral. El hecho que las sociedades diferentes y los individuos diferentes han tenido ideas morales algo diferentes no cambia el hecho que el juicio moral hace, como tal, una reclamación universal. Cuando digo que yo debería hacer este o que, implico al menos que alguien más en exactamente la misma situación debería actuar igualmente; ya que digo que esto es la cosa derecha de hacer. Incluso si uno adopta una teoría 'emotiva' del ética, hay que tener esta reclamación universal en cuenta del juicio moral. La declaración que yo debería realizar la acción X es obviamente, en este cuando en otro respeta, de un tipo diferente de la declaración que me gustan aceitunas, aun si el antiguo es sostenido para ser la expresión de una emoción o de una actitud más bien que de la aplicación de un principio supremo de la razón 77

Al mismo tiempo, aun si la teoría ética de Kant refleja hasta cierto punto el conocimiento moral, está abierto a objeciones serias. Es fácil entender como Hegel entre otros criticó la cuenta de Kant del principio supremo de la moralidad con motivo del formalismo y abstracto. Por supuesto, de objeciones de punto de vista contra la teoría ética de Kant con motivo de formalismo 'y vacío' están al lado de la señal. Ya que en puro, a diferencia de aplicado, ética él fue contratado exactamente en la averiguación del elemento 'formal' en el juicio moral, prescindiendo 'de la materia{del asunto}' empíricamente dada. ¿Y qué más, pueden preguntarle oportunamente, podría posiblemente el elemento formal ser demasiado formalista? ¿Otra vez, cuál es el valor del precio{de la carga} de vacío cuando el imperativo categórico, aunque aplicable al material empíricamente dado, nunca fue querido para ser una preñorita para la deducción de reglas concretas de la conducta a viva fuerza análisis? El imperativo categórico se supone para servir como una prueba o el criterio de la moralidad de nuestros principios subjetivos de la volición, no como una preñorita para la deducción analítica{analítica} de un código moral concreto. Verdadero; pero entonces la pregunta se levanta{surge} si el principio Kantian de la moralidad es realmente capaz de la porción como una prueba o criterio. Hemos notado ya la dificultad que hay en el entendimiento exactamente lo que se supone por el hablar de un agente racional como 'ser capaz' 'o incapacidad' a la voluntad que sus máximas deberían hacerse leyes universales. Y puede estar bien que esta dificultad está relacionada con el abstracto y el vacío del imperativo categórico.

Algunos filósofos se opondrían al racionalismo de Kant, a

KANT (5): MORALIDAD Y RELIGIÓN 139

la idea, o sea, que la ley moral descansa por último en la razón y que sus principios supremos son promulgados por la razón. Pero déjenos asumir que Kant tenía razón en su vista{opinión} que la ley moral es promulgada por la razón. El ques-: ¿Entonces se levanta{surge} si, cuando él pensó, el concepto del deber posee una primacía absoluta o si el concepto del bueno es primario, el concepto del deber siendo subordinado a ello. Y, aparte de cualquier otra consideración, es discutible que las segundas de estas teorías son mejores capaz de servir como un marco para interpretar el conocimiento moral. La verdad es que cualquier teoría teleológica del ética que toma la forma del utilitarismo de, por ejemplo, Bentham, se pone abierto al precio{a la carga} de cambiar el juicio expresamente moral en un juicio empírico no moral, y entonces de explicar moralejas por justificarlo. Pero esto no sigue esto este debe ser verdadero de cada interpretación teleológica de moralejas. Y la pregunta si esto hace o no sigue puede ser apenas considerada como habiendo sido finalmente colocado por Kant.

En cuanto a la filosofía de Kant de la religión, esto está de pie de ciertos modos obvios bajo la influencia de la Aclaración. Así en la interpretación del conocimiento religioso Kant ata también

- un poco de importancia a las religiones históricas; es decir a la religión cuando esto realmente ha existido. El Hegel después intentó remediar este defecto. Pero, generalmente considerado, la filosofía Kantian de la religión es claramente un rasgo de su tentativa de reconciliar el mundo de la física Newtoniana, el mundo de la realidad empírica gobernada según leyes causales que excluyen la libertad, con el mundo del conocimiento

moral, el mundo de libertad. La razón teórica, de sí, puede decirnos sólo que esto no ve ninguna imposibilidad en el concepto de libertad y en la idea de supra-empírico, noumenal realidad. El concepto de la ley moral, por su unión inseparable con la idea de libertad, nos da un aseguramiento práctico de la existencia de tal realidad y de nuestra pertenencia a ello como seres racionales. Y la razón teórica, sobre la base de este aseguramiento, puede intentar pensar la realidad noumenal a fin de que la razón práctica garantice nuestra asunción de ello. Pero, a fin de que podemos ver, ello

* es Dios solo quién es capaz de conseguir har-último ^ monization de los dos reinos. Si, por lo tanto, 'el interés' de

la razón práctica debería prevalecer, y si la ley moral exige, al menos por inferencia, esta armonización última, somos justificados en la fabricación de un acto de fe en Dios, aun si la razón en su función teórica es incapaz de la demostración que Dios existe.

140 KANT

Pero aunque tengamos derecho a dar vuelta a la religión y esperar de Dios la creación de una situación en la cual la felicidad será repartida a la virtud, es obvio que nos abandonan aquí y ahora con una yuxtaposición del reino de la necesidad natural y aquella de la libertad. En vista de que la razón nos dice que no hay ninguna imposibilidad lógica en éste, podemos decir que los dos son lógicamente compatibles. Pero este es apenas bastante para satisfacer las demandas de la reflexión filosófica. En primer lugar, la libertad encuentra la expresión en acciones que pertenecen a la orden{al pedido} empírica, natural. Y la mente procura encontrar un poco de unión entre las dos órdenes{pedidos} o reinos., en efecto, puede no ser capaz encontrar una unión objetiva en el sentido que esto puede demostrar teóricamente la existencia de la realidad noumenal y mostrar exactamente como la realidad empírica y noumenal está objetivamente relacionada. Pero esto busca al menos una unión subjetiva en el sentido de una justificación, en el lado de la mente sí mismo, de la transición del modo de pensar que es de acuerdo con los principios de la Naturaleza al modo de pensar que es de acuerdo con los principios de la libertad.

Para encontrar, sin embargo, el tratamiento de Kant de este sujeto tenemos que dar vuelta a tercer Cntic/ug, a saber *la Crítica de Juicio*.

Capítulo Quince

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA

La función mediana de juicio - los analíticos{analíticos} de los hermosos - los analíticos{analíticos} de los sublimes - la deducción de juicios estéticos puros - arte Fina y genio - la dialéctica del juicio estético - el hermoso como un símbolo de moralmente bueno - la Teleología del juicio teleológica y mechanism-Physico-theology y ethico-teología.

i. Al final de último capítulo la mención fue hecha de la necesidad de algún principio de la unión, al menos en el lado de la mente, entre el mundo de la necesidad natural y el mundo de la libertad. Kant se refiere a esta necesidad en su introducción a *la Crítica de Juicio* 1 Entre la esfera del concepto de Naturaleza o realidad sensible y la esfera del concepto de libertad o realidad supersensible allí es un golfo de tal clase que ninguna transición desde el principio al segundo es posible por medio del uso teórico. de razón. Parece, por lo tanto, que hay dos mundos sundered, de los cuales el que no puede tener ninguna influencia en el otro. Aún el mundo de libertad debe tener una influencia en el mundo de Naturaleza, si los principios de la razón práctica deben ser realizados{comprendidos} en la acción. Y debe ser, por lo tanto, posible pensar la Naturaleza de tal modo que es compatible al menos con la posibilidad del logro en ello de finales de acuerdo con las leyes de libertad. En consecuencia, deben haber un poco de tierra{razón} o el principio de la unidad que 'hace posible la transición del modo de pensar que es de acuerdo con los principios del un (mundo) al modo de pensar que es de acuerdo con los principios de los otros '.2 en Otras palabras, buscamos un eslabón conector entre la filosofía teórica, que Kant llama la Naturaleza philosophy^of, y filosofía práctica o moral que es basada en el concepto de la libertad. Y Kant encuentra este eslabón de

unión{conexión} en una crítica de juicio que es medios de *a de unir en un todo las dos partes de la filosofía '.3

142 KANT

Para explicar por qué Kant da vuelta a un estudio de juicio a fin de encontrar este eslabón de unión{conexión}, la referencia debe ser hecha a su teoría de los poderes o facultades de la mente. En una mesa{tabla} dada al final de introducción a la *Crítica de Judgment*⁴ él distingue tres poderes o facultades de la mente⁵ Estos son la facultad cognoscitiva en general, el poder de sentir el placer y el disgusto, y la facultad del deseo. Este sugiere inmediatamente que el sentimiento medie en algún sentido entre cognición y deseo. Él entonces distingue tres poderes cognoscitivos particulares, a saber entendiendo (*el Ver-soporte*), el juicio (*Urteilkraft*), y la razón (*Vernunft*). Y este sugiere que el juicio medie en algún sentido entre entendimiento y razón, y que esto aguanta un poco de relación al sentimiento.

Ahora, en la *Crítica de la Razón Pura* hemos considerado las categorías *a priori* y los principios del entendimiento, que ejercen una función 'constitutiva' y hacen posible un conocimiento de objetos, de la Naturaleza. También consideramos las Ideas de la razón pura en su capacidad especulativa, que ejercen "un reglamentario" y no una función constitutiva. En la *Crítica de la Razón Práctica* ha sido mostrado que hay un principio *a priori* de la razón pura en su empleo práctico, que legisla para el deseo (*en Ansehung des Begehrensvermögens*).⁶ permanece, por lo tanto, preguntarse{informarse} si el poder del juicio, que es dicho por Kant ser un poder mediano entre el entendimiento y la razón, posee sus propios principios *a priori*. De ser así, también debemos preguntarnos{informarnos} si estos principios ejercen un constitutivo o una función reglamentaria. En particular, haga ellos dan reglas *a priori* al sentimiento; ¿es decir al poder de sentir placer y disgusto? De ser así, tendremos un esquema agradable, ordenado. El entendimiento da leyes *a priori* a la realidad fenomenal, haciendo posible un conocimiento teórico de la Naturaleza. La razón pura, en su empleo práctico, legisla en cuanto al deseo. Y el juicio legisla para el sentimiento, que es, como era, un término medio entre cognición y deseo, como el juicio sí mismo media entre entendimiento y razón.

En los términos técnicos de la filosofía crítica, por lo tanto, el problema puede ser declarado de tal modo para lanzar en el alivio las semejanzas{el parecido} de objetivo en las tres *Críticas*. ¿Tiene el poder de juicio su propio principio *a priori* o principios? ¿Y, de ser así, cuáles son sus funciones y campo de la aplicación? Adelante, si el poder o la facultad del juicio están relacionados, en cuanto a sus principios *a priori*, al sentimiento en una manera analo-

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 143

gous a los caminos de los cuales el entendimiento está relacionado con cognición y razón (en su empleo práctico) para desear, podemos ver que la *Crítica de Juicio* forma una parte necesaria de la filosofía crítica, y no simplemente un apéndice que podría o no podría estar allí.

¿Pero qué quiere decir Kant con el juicio en este contexto? 'La facultad de juicio en general', él nos dice, 'es el poder de pensar el detalle como contenido en el universal'⁷ Pero debemos distinguarnos entre determinante y juicio reflexivo. 'Si el universal (la regla, el principio, la ley) es dado, entonces la facultad de juicio que subsume el detalle bajo ello es *el determinante*, este siendo verdadero también cuando la facultad como una facultad transcendental del juicio da *a priori* las condiciones bajo las cuales solo el detalle puede ser subsumido bajo el universal. Pero si sólo el detalle es dado, para que la facultad de juicio debe encontrar el universal, entonces el juicio es simplemente *reflexivo*. ^ En la consideración de la *Crítica de la Razón Pura* vimos que hay, según Kant, categorías *a priori* y principios del entendimiento que son por último dados en la estructura de esta facultad. Y el juicio simplemente subsume detalles bajo estos 'universals' como bajo algo dado *a priori*. Este es un ejemplo del juicio *de determinante*. Pero hay obviamente muchas leyes generales que no son dadas, pero tienen que ser descubiertas. Así las leyes empíricas de la física no son dadas *a priori*. Tampoco les dan *a posteriori* en el sentido en el cual los detalles son dados. Sabemos *a priori*, por ejemplo, que todos los fenómenos son miembros de la serie causal; pero no sabemos{no conocemos} leyes causales particulares *a priori*. Tampoco nos los dan *a posteriori* como objetos de la experiencia. Tenemos que descubrir las leyes empíricas generales bajo las cuales subsumimos detalles. Este es el trabajo del juicio *reflexivo*, la función de que, por lo tanto, no es simplemente subsumptive; ya que esto tiene que encontrar el universal, como Kant dijo, bajo que los detalles pueden ser subsumidos. Y es con este juicio reflexivo que

estamos preocupados aquí.

Ahora, de nuestro punto de vista las leyes al menos empíricas son el contingente. Pero el científico siempre trata de subsumir más particular conforme a más leyes empíricas generales. Él no deja sus leyes el uno junto al otro, tan hablar, sin esforzarse por establecer relaciones entre ellos. Él apunta a la construcción de un sistema de leyes interrelacionadas. Y este significa que él es dirigido en su pregunta por el concepto de Naturaleza como una unidad inteligible. Los principios *a priori* de la ciencia son

144 KANT

basado en nuestro entendimiento. Pero 'las leyes empíricas especiales... debe ser considerado... como si (*als ob*) un entendimiento que no es el nuestro les había dado para nuestros poderes de la cognición, hacer posible un sistema de experiencia según leyes especiales de la naturaleza'.⁹ Kant añade que él no tiene la intención de implicar que el científico debe presuponer la existencia de Dios. Lo que él quiere decir es que el científico presupone que una unidad de Naturaleza de tal clase como obtendría si la Naturaleza fuera el trabajo de una mente divina; si, o sea, esto fuera un sistema inteligible adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. La idea de Dios es aquí empleada simplemente en su función reglamentaria. Y el punto de Kant es realmente simplemente este, que toda la pregunta científica es dirigida por la asunción al menos tácita que la Naturaleza es una unidad inteligible, 'inteligible' entendido con relación a nuestras facultades cognoscitivas. Esto está en este principio que el juicio reflexivo procede. Esto es un principio *a priori* en el sentido que no es sacado de la experiencia, pero es una presuposición de toda la pregunta científica. Pero esto no es un principio *a priori* en exactamente el mismo sentido que los principios considerados en *el Analítico{Analítico} Transcendental* son *a priori*. O sea, esto no es una condición necesaria para ser allí objetos de la experiencia en absoluto. Mejor dicho es ello un principio *heurístico* necesario que nos dirige en nuestro estudio de los objetos de experiencia.

El concepto de Naturaleza como unificado por los puntos en común de sus leyes en una inteligencia sobrehumana o mente que adapta el sistema a nuestras facultades cognoscitivas es el concepto del resuelto o el carácter definitivo de la Naturaleza. 'Por este concepto la Naturaleza es representado como si una inteligencia contuviera la tierra{razón} de la unidad del distribuidor de las leyes empíricas de la Naturaleza. La resuelta de la Naturaleza es así un concepto *a priori* especial que tiene su fuente última en la facultad del juicio reflexivo. '¹⁰ y el principio del resuelto o carácter definitivo de la Naturaleza es, Kant mantiene, un principio transcendental de la facultad o poder del juicio. Es transcendental porque esto concierne objetos posibles del conocimiento empírico en general y no descansa en la observación empírica. Su carácter transcendental se hace evidente, según Kant, si consideramos las máximas de juicio al cual esto da ocasión. Entre los ejemplos los given¹¹ son 'Naturaleza toma el camino más corto' (*lex parsimoniae cuenta{proyecto de la ley; billete de banco}*) y 'la Naturaleza no hace ningunos saltos (*lex, continui en natura*). Tales máximas no son generalizaciones empíricas; mejor dicho son ellos reglas *a priori* o máximas que nos dirigen en nuestra investigación empírica de la Naturaleza. Y ellos descansan en el principio *a priori* general de el

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 145

resuelto o carácter definitivo de Naturaleza; es decir del que éste es adaptado a nuestras facultades cognoscitivas en respeto de la unidad última de sus leyes empíricas.

La validez de este principio *a priori* del juicio es subjetiva más bien que objetiva. En la terminología Kantian esto no prescribe a o legisla para la Naturaleza considerada en sí mismo. Esto no es un principio constitutivo en el sentido de una condición necesaria para ser allí cualquier objeto en absoluto. Y esto no implica la proposición que hay, en un sentido ontológico, carácter definitivo en la Naturaleza. No podemos deducir de ello *a priori* lo que allí realmente es causas finales que funcionan en la Naturaleza. Esto legisla para el juicio reflexivo, diciéndolo considerar la Naturaleza como si esto fuera un todo resuelto, adaptado a nuestras facultades cognoscitivas. Y si decimos que el principio hace la Naturaleza posible, queremos decir que hace posible un conocimiento empírico de la Naturaleza en cuanto a sus leyes empíricas, no que hace la Naturaleza posible en el mismo sentido en el cual las categorías y los principios del entendimiento lo hacen posible. Por supuesto, el principio es, en un verdadero sentido, empíricamente verificado. Pero en sí mismo es *a priori*, no el resultado de observación; y, como un principio *a priori*, esto es una condición necesaria, no de objetos ellos mismos, que son considerados como ya dado, pero del empleo del juicio reflexivo en la investigación de estos objetos. El Kant no articula, por lo tanto, un dogma metafísico, a saber que hay causas finales

que funcionan en la Naturaleza. Él dice que, porque el juicio reflexivo es cual es, toda la investigación empírica de Naturaleza implica del principio en cuanto a la Naturaleza *como si* esto encarnara un sistema de leyes empíricas que son unificadas por sus puntos en común en una inteligencia además del nuestro y que son adaptadas a nuestras facultades cognoscitivas.

Por supuesto, no podemos considerar la Naturaleza como resuelta sin atribuir resuelto o carácter definitivo a la Naturaleza. El Kant está completamente bien consciente de este hecho. 'Pero que la orden{el pedido} de Naturaleza en sus leyes particulares, en esta variedad al menos posible y heterogeneidad que superan nuestro poder de la comprensión, realmente es adaptada aún a nuestro poder de la cognición, es, por lo que podemos discernir, un hecho contingente. Y el descubrimiento de esta orden{pedido} es una tarea del entendimiento, una tarea que es realizada con miras a un final necesario del entendimiento, a saber la unificación de los principios de Naturaleza. Y el poder de juicio debe atribuir, entonces, este final a la Naturaleza, porque el entendimiento no puede prescribir ninguna ley a la Naturaleza en este respeto/12, Pero la atribución *a priori* a la Naturaleza del carácter definitivo

146 KANT

o resuelto no constituye un dogma *a priori* sobre la Naturaleza en sí mismo; esto es una atribución con miras a nuestro conocimiento. En otras palabras, el principio *a priori* del juicio es, como ha sido dicho ya, un principio heurístico. Si entonces encontramos en nuestra investigación empírica que la Naturaleza cabe en con este principio, este es, por lo que podemos ver, un hecho puramente contingente. Que esto *debiera* haber, es una asunción *a priori*, un principio heurístico del juicio.

Ahora, el carácter definitivo o resuelto de la Naturaleza puede ser representado de dos modos. En primer lugar el carácter definitivo de un objeto dado de la experiencia puede ser representado como un acuerdo de la forma del objeto con la facultad cognoscitiva, sin, sin embargo, cualquier referencia de la forma a un concepto con miras al conocimiento determinado{definido} del objeto. La forma del objeto es considerada como la tierra{razón} de un placer que viene de la representación del objeto. Y cuando juzgamos que la representación es necesariamente acompañada por este placer y que, como una consecuencia, la representación debería ser agradable para todos (y no simplemente para el sujeto particular quién pasa aquí y ahora percibir la forma del objeto), tenemos un juicio estético. El objeto es llamado hermoso, y la facultad de opinión universalmente sobre la base del placer que acompaña la representación es llamado el gusto.

En segundo lugar el carácter definitivo de un objeto dado de la experiencia puede ser representado como 'un acuerdo de su forma con la posibilidad de la cosa sí mismo, según un concepto de la cosa que precede y contiene la tierra{razón} de su form'.¹³ En otras palabras, la cosa es representada, en el respeto de su forma, como la realización de un final o el objetivo de la Naturaleza. Y cuando juzgamos que es así, tenemos un juicio teleológico.

Una Crítica de Juicio, por lo tanto, debe prestar la atención tanto al estético como al juicio teleológico, distinguiéndolos con cuidado. El antiguo es puramente subjetivo, no en el sentido que no hay ninguna reclamación universal en el juicio (para hay), pero en el sentido que esto es un juicio sobre el acuerdo de la forma de un objeto, si un objeto natural o una obra de arte, con las facultades cognoscitivas sobre la base del sentimiento causado por la representación del objeto y no en cuanto a cualquier concepto. El Kant puede decir, por lo tanto, que la facultad de opinión estéticamente es 'un poder especial de la opinión de cosas según una regla, pero no según concepts'.¹⁴ Que el juicio teleológico, sin embargo, es

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 147

el objetivo en el sentido que esto juzga que un objeto dado cumple un objetivo concebido o el final de la Naturaleza, y no que esto es la tierra{razón} de ciertos sentimientos en el sujeto. Y Kant nos dice que el poder de hacer tales juicios no es 'un poder especial, pero juicio simplemente reflexivo en general...',¹⁵

Finalmente, el concepto *a priori*, reglamentario del juicio reflexivo de la resuelta de la Naturaleza sirve como un eslabón conectador entre la esfera del concepto de Naturaleza por una parte y la esfera del concepto de

libertad en el otro. Ya que aunque esto ni constituya la Naturaleza, en el sentido que las categorías y los principios del entendimiento constituyen la Naturaleza, ni legisla con miras a la acción, como hace el principio *a priori* de la razón práctica pura, esto nos permite pensar la Naturaleza como que no es completamente ajeno, como era, a la realización de finales. Las obras de arte son expresiones fenomenales del reino noumenal de valor; y la belleza que la apreciación estética de tales trabajos nos permite ver en objetos naturales nos permite considerar la Naturaleza sí mismo como una manifestación fenomenal de la misma realidad noumenal, que Kant a veces llama 'substrate supersensible'.¹⁶ y el concepto de la resuelta de la Naturaleza, que encuentra la expresión en el juicio teleológico, nos permite concebir la posibilidad de una actualización de finales en la Naturaleza en la armonía con las leyes de éste.

Kant también pone la materia{el asunto} de esta manera. Un estudio de los principios *a priori* del entendimiento muestra que sabemos{conocemos} la Naturaleza sólo como el fenómeno. Pero al mismo tiempo esto implica que hay una realidad noumenal o 'la realidad supersensible'. El entendimiento, sin embargo, deja éste completamente indeterminado. Cuando vimos cuando consideramos los conceptos de fenómeno y noumenon en relación a la primera *Crítica*, el término *noumenon* debe ser tomado en su sentido negativo. El juicio, en virtud de su principio *a priori* para juzgar Naturaleza, nos conduce a considerar la realidad noumenal en 'substrate supersensible', también dentro de como fuera de nosotros, como determinable por medio de la facultad intelectual. Ya que esto representa la Naturaleza que como es una expresión fenomenal de la realidad noumenal. Y la razón, según su ley práctica *a priori*, determina la realidad noumenal, mostrándonos como deberíamos concebirlo. 'Y así la facultad de juicio hace posible la transición de la esfera del concepto de Naturaleza a aquel del concepto de libertad/¹⁷

Esta sección ha sido dedicada a maneras de pensar que son perfiladas por Kant en su introducción *a la Crítica de*

148 KANT

Juicio. El cuerpo principal del trabajo se cae en dos partes, las primeras transacciones con estético, el segundo con el juicio teleológico. Y esto es, por supuesto, en estas dos partes que el interés principal del trabajo está. Pero una vez que uno da vuelta al tratamiento detallado de, por ejemplo, el juicio estético, uno es tentado considerarlo simplemente como la teoría estética de Kant, es decir puramente para su propio bien, como si esto fuera una parte aislada de su filosofía. Por esta razón me pareció apropiado para morar en alguna longitud en las maneras de pensar que, sin embargo implicó ellos pueden ser, por lo menos servir para mostrar que la tercera *Crítica* era para Kant una parte integrante de su sistema y no una combinación de dos monografías que tratan con sujetos interesantes en ellos, pero sin la relación intrínseca a las dos primeras *Críticas*.

2. Después de uso de escritores ingleses en estético, Kant llamó el juicio que pronuncia una cosa de ser hermoso el juicio de gusto (*das Geschmacksurteil*). La palabra 'gusto' inmediatamente sugiere la subjetividad; y hemos visto ya que en la vista{opinión} de Kanfs la tierra{razón} de este juicio es subjetiva. O sea, una representación es mandada por la imaginación al sujeto sí mismo, al sentimiento de placer o disgusto. La tierra{razón} de nuestro juicio que una cosa es hermosa o fea es el camino del cual nuestro poder del sentimiento es afectado por la representación del objeto. En el idioma moderno podríamos decir que para Kant el juicio de gusto es una proposición emotiva, expresando el sentimiento y no el conocimiento conceptual. Cuando Kant observa, el conocimiento conceptual sobre un edificio es una cosa; la apreciación de su belleza es el otro.

Pero aunque la tierra{razón} del juicio de gusto sea subjetiva, lo que realmente decimos es obviamente algo sobre la cosa, a saber que es hermoso. La tierra{razón} para la declaración consiste en el sentimiento; pero cuando digo que un objeto es hermoso no hago simplemente una declaración sobre mis sentimientos privados. Ya que tal declaración sería un empíricamente verificable (en principio al menos) juicio psicológico. Esto no sería un juicio de gusto como tal. Éste se levanta{surge} sólo cuando pronuncio una cosa de ser hermoso. Hay cuarto{espacio}, por lo tanto, para un analítico{analítico} de los hermosos (*Analytik des Schönen*), aunque la belleza no pueda ser considerada como una calidad objetiva de un objeto sin la relación a la tierra{razón} subjetiva del juicio que el objeto es hermoso.

Kant analítico{analítico} del hermoso toma la forma de un estudio de lo que él llama cuatro 'momentos' del juicio del gusto. Mejor dicho de una manera rara quizás estos cuatro momentos son correlacionados con

las cuatro formas lógicas de juicio, a saber calidad, cantidad, relación y modalidad. Digo 'mejor dicho de una manera rara perhaps', porque el juicio de gusto no es un juicio lógico, aunque, según Kant, esto implique una referencia o relación al entendimiento. Sin embargo, el estudio de cada momento del juicio de gusto causa una definición parcial del hermoso. Nos dan, como era, cuatro aclaraciones complementarias del sentido del término 'hermoso'. Y la discusión de Kant del tema es de algún interés para su propio bien, completamente aparte de la correlación de los cuatro momentos con las cuatro formas lógicas del juicio.

La consideración del juicio de gusto del punto de vista de calidad nos conduce a la definición siguiente del hermoso. El gusto es el poder de opinión de un objeto o de un modo de representarlo por una satisfacción *completamente desinteresada* o insatisfacción. El objeto de tal satisfacción es llamado *hermoso*. '18 diciendo que la apreciación estética es 'completamente desinteresada' (*ohne muere Interesse*) Kant no quiere decir, por supuesto, que es aburrido: él quiere decir que es contemplativo. En términos de teoría del gusto el juicio estético implica que el objeto que es llamado la satisfacción de causas hermosa sin referirse al deseo, a la facultad appetitive. Un ejemplo simple es suficiente para comunicar una idea de lo que Kant quiere decir. Suponga que miro una pintura de fruta y digo que es hermoso. Si quiero decir que yo a sjiould les gusta comer la fruta, eran ello verdadero, así relacionándolo con el apetito, mi juicio no sería un juicio de gusto en el sentido técnico, es decir un juicio estético; y yo debería emplear mal la palabra 'hermosa'. El juicio estético implica que la forma de la cosa complace exactamente como un objeto de contemplación, sin cualquier referencia a apetito o deseo.

Kant se distingue entre el agradable (*das Angenehme*), el hermoso (*das Schone*) y el bueno (*das Gute*) como la designación de tres relaciones en las cuales las representaciones pueden estar de pie a los sentimientos de placer y disgusto o dolor. El agradable es que que satisface la inclinación o el deseo, y es experimentado por animales así como por hombres. El bueno es el objeto de estima: es esto al cual el valor objetivo es atribuido. Y esto concierne a todos los seres racionales, incluso seres racionales, si hay alguno, que no son seres humanos; es decir que no tienen ningunos cuerpos. El hermoso es esto que simplemente complace, sin cualquier referencia intrínseca a inclinación o deseo. Es experimentado sólo por seres racionales, pero no por todos. Es

150 KANT

para decir, esto implica la percepción sensoria y tan preocupaciones{intereses} sólo aquellos seres racionales que poseen cuerpos.

Adelante, el juicio estético, según Kant, es indiferente a la existencia. Si tomar el ejemplo simple dado encima, relaciono la fruta pintada con mi apetito o deseo, estoy interesado en su existencia, en el sentido que lamento que la fruta no fuera verdadera, de modo que yo pudiera comerlo. Pero si lo contemplo estéticamente, el hecho que la fruta es la fruta representada y no la fruta existente, comestible es completamente irrelevante.

Finalmente, Kant indica{advierde} que cuando él habla del juicio estético como completamente desinteresado, él no piensa decir que esto no puede o que no debería ser acompañado por ningún interés. En hombres de sociedad seguramente tienen un interés en comunicar el placer que ellos sienten en la experiencia estética. Y Kant llama este un interés empírico al hermoso. Pero el interés, aunque esto pueda acompañar o ser combinar con el juicio de gusto, no es su determinación de la tierra{razón}. Considerado en sí mismo, el juicio es desinteresado.

Dando vuelta al estudio del juicio de gusto según la cantidad, encontramos Kant definición del hermoso como 'el que que complace universalmente, sin un concepto '.19 y podemos considerar estas dos características por separado.

El hecho, ya establecido, que el hermoso es el objeto de una satisfacción completamente desinteresada implica que esto es el objeto, o debería ser el objeto, de una satisfacción universal. Suponga que estoy consciente que mi juicio que una estatua dada es hermosa es completamente desinteresado. Este significa que estoy consciente que mi juicio no es el dependiente en ninguna condición privada peculiar a mí. En la pronunciación de mi juicio soy 'libre{gratis}', como Kant no dijo, ni obligado por el deseo por una parte, ni dictado a por el imperativo moral en el otro 20 y por lo tanto creo que tengo la razón de atribuir a otros una

satisfacción similar a esto que experimento en mí; ya que la satisfacción no es basada en la satisfacción de mis inclinaciones privadas. En consecuencia, hablo de la estatua como si la belleza era una característica objetiva de ello.

Kant se distingue, por lo tanto, con respecto a la universalidad, entre un juicio acerca del agradable y un juicio acerca del hermoso. Si digo que el gusto de aceitunas es agradable, estoy completamente listo para alguien para decir, 'Bien, usted puede encontrarlo agradable, pero lo encuentro desagradable'. Ya que reconozco que mi declaración estaba basada en sentimiento privado o gusto, y que *de gustibus no est disputandum*. Pero si digo esto a

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 151

la cierta obra de arte es hermosa, tácitamente afirmo, según Kant, que es hermoso para todos. Afirmo, o sea, que el juicio está basado, no sobre sentimientos puramente privados, de modo que esto tenga la validez sólo para mí, pero sobre sentimientos que atribuyo a otros o demanda de ellos. Debemos distinguarnos, por lo tanto, entre el juicio de gusto en el uso técnico de Kant del término y juicios que podríamos ser normalmente inclinados a llamar juicios del gusto. En la fabricación del antiguo juicio reclamamos la validez universal, pero en la segunda clase de juicios no hacemos. Y esto es sólo el primer tipo del juicio que está preocupado por el hermoso.

Naturalmente, Kant no piensa implicar que cuando alguien llama una estatua hermosa, él necesariamente cree que todos, de hecho, juzgan que ello es hermoso. Él quiere decir que haciendo el juicio un hombre afirma que los otros deberían reconocer la belleza de la estatua. Puesto que estar consciente que su juicio es 'libre {gratis}' en el sentido mencionado anteriormente, él atribuye a otros una satisfacción similar a su propio o afirma que ellos deberían experimentarlo.

¿Qué clase de reclamación o la demanda son este? No podemos demostrar lógicamente a otros que un objeto es hermoso. Para la reclamación de la validez universal que hacemos de parte de un juicio estético no tiene ninguna referencia a la facultad cognoscitiva, pero sólo al sentimiento de placer y duele en cada sujeto. En Kant's terminología, el juicio no descansa sobre ningún concepto: descansa sobre el sentimiento. No podemos hacer, por lo tanto, bien nuestra reclamación de la validez universal del juicio por ningún proceso del argumento lógico. Sólo podemos persuadir a otros a mirar otra vez, y mirar con más atención, en el objeto, confidente que al final sus sentimientos hablarán para ellos y que ellos concurrirán con nuestro juicio. Cuando hacemos el juicio, creemos que hablamos, como era, con una voz universal, y reclamamos el asentimiento de otros; pero ellos darán este asentimiento sólo sobre la base de sus propios sentimientos, no en virtud de cualquier concepto que aducimos. Podemos ver ahora que en el juicio de gusto nada es postulado, pero una voz *tan universal* en el respeto de la satisfacción sin la intervención de conceptos/21 podemos llamar la atención tanto como nos gusta a rasgos diferentes del objeto de persuadir a otros que es hermoso. Pero el asentimiento, si esto viene, es el resultado de una cierta satisfacción que es por fin sentida y no descansa en conceptos.

Pero lo que es esta satisfacción o placer de que Kant es

152 KANT

¿hablar? Él nos dice que esto no es la emoción (*Rührung*), que es 'una sensación en la cual la agradabilidad es producida sólo por medio de una comprobación momentánea y una efusión más poderosa consiguiente de la fuerza vital'.²² Emoción en este sentido es relevante a la experiencia de la sublimidad, pero no a aquella de la belleza. Pero decir que la satisfacción o el estado del placer que es la tierra {razón} de determinación del juicio de gusto no son la emoción no es explicar cual es. Y podemos hacer la pregunta en esta forma. ¿Cuál es el objeto de la satisfacción o a placer de que Kant habla? Ya que si sabemos {conocemos} lo que lo despierta, en qué esto es la satisfacción en o, sabremos que tipo de satisfacción o placer él dice {habla}.

Para contestar esta pregunta, podemos dar vuelta al estudio de Kant del tercer momento del juicio de gusto, correspondiente a la categoría de relación. Su discusión de este tercer momento causa la definición siguiente.

'La belleza es la forma *del resuelto* de un objeto, a fin de que este es percibido *sin cualquier representación de un objetivo*. '23 Pero cuando el sentido de esta definición no es quizás inmediatamente evidente, un poco de explicación es requerida.

La idea fundamental no es difícil de agarrar{comprender}. Si miramos una flor, digamos elevarnos, podemos tener el sentimiento que es, cuando decimos, sólo{justo} derecho; podemos tener el sentimiento que su forma encarna o cumple un objetivo. Al mismo tiempo no representamos a nosotros ningún objetivo que es conseguido en elevarse. No es simplemente que si alguien nos preguntara que objetivo fue encarnado en elevarse deberíamos ser incapaces de dar cualquier razón clara de ello: no concebimos o representamos a nosotros ningún objetivo en absoluto. Y aún en algún sentido nosotros *jeel*, sin conceptos, que un objetivo es encarnado en la flor. La materia{el asunto} podría ser quizás expresada de esta manera. Hay un sentido de sentido; pero no hay ninguna representación conceptual de lo que se supone. Hay una conciencia o el conocimiento del carácter definitivo; pero no hay ningún concepto de un final que es conseguido.

Puede haber, por supuesto, un concepto de objetivo, que acompaña la experiencia de belleza. Pero Kant no permitirá que un juicio de gusto sea 'puro' si esto presupone un concepto de un objetivo. Él se distingue entre lo que él llama la belleza 'libre{gratis}' 'y adherente'. Si juzgamos que una flor es hermosa, no tenemos, el más probablemente, ningún concepto de un objetivo que es conseguido en la flor. Se dice entonces que la belleza de éste es libre{gratis}; y se dice que nuestro juicio del gusto es puro. Pero cuando juzgamos que un edificio, digamos una iglesia, es hermoso, podemos tener un concepto de un objetivo que es conseguido y por-

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 153

factly encarnado en el edificio. Se dice entonces que la belleza de éste es el adherente, y se dice que nuestro juicio es contaminado, en el sentido técnico que esto no es simplemente una expresión de un sentimiento de satisfacción o placer, pero implica un elemento conceptual. Un juicio estético es puro sólo si la persona que lo hace no tiene ningún concepto de un objetivo o si él abstrae del concepto, suponiendo que él tenga un, cuando él hace el juicio.

Kant insiste sobre este punto porque él desea mantener el carácter especial y único del juicio estético. Si éste implicara un concepto de objetivo resuelto, de la perfección, sería 'apenas tanto un juicio cognoscitivo como el juicio por el cual algo es pronunciado bueno'.²⁴ Pero de hecho la tierra{razón} de determinación del juicio estético no es un concepto en absoluto, y por consiguiente esto no puede ser un concepto de un objetivo definido. 'Se llama un juicio estético exactamente porque su determinación de la tierra{razón} no es un concepto, pero el sentimiento (del sentido interior) de aquella armonía en el juego de los poderes mentales, a fin de que puede ser experimentado en el sentimiento/²⁵ que Kant confiesa que podemos y formar realmente estándares de la belleza y que, en caso del hombre, formamos un ideal de belleza que es al mismo tiempo una expresión visible de ideas morales. Pero él insiste que 'el juicio según tal estándar nunca pueda ser puramente estético, y que el juicio según un ideal de belleza no es un mero juicio del gusto'.²⁶

La cuarta definición parcial de la belleza, sacada de una consideración del juicio de gusto según la modalidad de la satisfacción del sujeto en el objeto, es este. '*El hermoso* es esto que sin cualquier concepto es reconocido como el objeto de una satisfacción/²⁷ *necesaria*

Esta necesidad no es una necesidad objetiva teórica. Ya que si fuera, yo debería saber *a priori* que cada uno consentirá en mi juicio del gusto. Y este no es seguramente el caso. Reclamo la validez universal para mi juicio; pero no sé que será admitido de hecho. Tampoco esta necesidad es una necesidad práctica; es decir el resultado de una ley objetiva que nos dice como deberíamos actuar. Es lo que Kant llama *ejemplar*; 'es decir la necesidad del asentimiento *de todos* a un juicio que es considerado como un ejemplo de una regla universal que no puede declarar'.²⁸ Cuando digo que algo es hermoso, afirmo que todos deberían describirlo como hermoso; y esta reclamación presupone un principio universal, del cual el juicio es un ejemplo. Pero el principio no puede ser un principio lógico. Debe ser considerado, por lo tanto, como un sentido común (*ein Gemeinsinn*). Pero

este no es el sentido común (*sensus communis*) según el uso ordinario del término. Para los jueces últimos por conceptos y principios, sin embargo vagamente representados. El sentido común en el entendimiento estético del término se refiere a 'el efecto que resulta del juego libre{gratis} de nuestro powers'.²⁹ cognoscitivo En el paso de un juicio estético presuponemos que una cierta satisfacción similar se levantará{surgirá} o debería provenir de su interacción en total quiénes perciben el objeto en cuestión.

¿Qué derecho hemos conseguido presuponer este sentido común? No podemos demostrar su existencia; pero es presupuesto o asumido como la condición necesaria del communicability de juicios estéticos. Según Kant, los juicios, junto con la convicción que los acompaña, deben confesar de communicability universal. Pero los juicios estéticos no pueden ser comunicados por conceptos y por la petición a una regla lógica universal. De ahí 'el sentido común' es la condición necesaria de su communicability. Y este es nuestra tierra{razón} para presuponer un sentido tan común.

En general, debe ser entendido que en su 'analítico{analítico}' de 'Kant hermoso no está preocupado por dar a reglas o indirectas para educar y cultivar el gusto estético. Él expresamente rechaza cualquier tal intención en su prefacio a *la Crítica de Juicio*. Él está preocupado antes que nada con la naturaleza del juicio estético, con lo que podemos decir sobre ello *a priori*; es decir con sus rasgos universales y necesarios. En el curso de su discusión él obviamente llama la atención hacia ideas que, si los aceptamos o no, son dignas de la consideración. 'El desinterés' del juicio estético y la noción de los resueltos sin cualquier concepto de un objetivo son ejemplos. Pero la pregunta fundamental es probablemente si el juicio estético expresa el sentimiento, en el sentido que éste es la única tierra{razón} de determinación del juicio puro del gusto, o si esto está en algún sentido un juicio cognoscitivo. Si pensamos que la cuenta de Kant de la materia{del asunto} es también subjectivist y que el juicio estético expresa realmente de hecho el conocimiento objetivo de una clase para la cual él no permite, debemos estar, por supuesto, listos para declarar cual este conocimiento es. Si no podemos hacer así, este es al menos un a primera vista tierra{razón} para pensar que la cuenta de Kant estaba en las líneas derechas. Pero en esta materia{asunto} el lector debe formar su propia opinión.

3. *La Investigación Filosófica* de Edmund Burke *del Origen de Nuestras Ideas del Sublime y el Hermoso* (1756) fue considerada por Kant como el trabajo más importante en esta línea de

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 1 5 5

la investigación que había aparecido. Pero aunque él siguiera Se deshacen en la distinción entre el hermoso y el sublime, ³⁰ él consideró el tratamiento del escritor inglés que como es 'puramente empiricar y 'fisiológico' ³¹ y consideró que lo que fue necesario era 'exposition⁷ transcendental de juicios estéticos. Habiendo ya considerado el estudio de Kant del juicio de gusto en el sentido de un juicio sobre el hermoso, podemos dar vuelta ahora a los analíticos{analíticos} de los sublimes. Pero propongo de tratar con este tema de un modo más superficial.

El hermoso y el sublime (*das Erhabene*) tienen algunos rasgos comunes. Por ejemplo, ambo placer de causa; y el juicio que algo es sublime no más presupone que un concepto determinado{definido} que hace el juicio que un objeto es hermoso. Pero hay diferencias al mismo tiempo considerables entre el hermoso y el sublime. Por ejemplo, el antiguo tiene que ver con la calidad más bien que con la cantidad, éste con la cantidad más bien que con la calidad. La belleza natural, cuando hemos visto, tiene que ver con la forma de un objeto; y la forma implica la limitación. La experiencia del sublime, sin embargo, tiene que ver con informe, en el sentido de la ausencia de la limitación, a condición de que esta ausencia de límites sea representada juntos con la totalidad. (Así la grandeza irresistible del océano tempestuoso es sentida como ilimitada, pero la ausencia de límites también es representada como una totalidad.) A Kant le permiten así asociar la belleza con el entendimiento, el sublime con la razón. La experiencia estética del hermoso no hace, cuando hemos visto, dependa de cualquier concepto determinado{definido}. Sin embargo, esto implica una interacción libre{gratis} de las facultades; en esta imaginación de caso y entendimiento. El hermoso tan definido es sentido como adecuado a la imaginación, y la imaginación es considerada como estar de acuerdo, en cuanto a una intuición dada, con el entendimiento, que es una facultad de conceptos. El sublime, sin embargo, hace la violencia a la imaginación; esto lo abruma, como era. Y es representado entonces cuando estando de acuerdo

con la razón, considerada como la facultad de ideas indeterminadas de la totalidad. El sublime, en la proporción cuando esto implica la ausencia de límites, es inadecuado a nuestro poder de la representación imaginativa; o sea, esto lo excede y abrumba. Y en cuanto esta ausencia de límites tiene que ver con la totalidad, el sublime puede ser considerado como 'la exposición', cuando Kant dijo, de una idea indefinida de la razón. Otra diferencia es que mientras que el placer producido por el hermoso puede ser descrito como una alegría positiva, prolongada en la contemplación tranquila, el sublime debe ser dicho

156 KANT

causar maravilla y temor más bien que alegría positiva. Y la experiencia de ello tiene que ver con la emoción en el sentido aludido a en la última sección, a saber una comprobación momentánea y una efusión más poderosa consiguiente de la fuerza vital. Finalmente, el hermoso, aunque distinto del encantador, puede ser unido con ello. Pero el encanto (*Reiz*) y el sublime son incompatibles.

Del hecho, o hecho supuesto, que el sublime es experimentado como haciendo la violencia a la imaginación y como siendo del acuerdo con nuestro poder de la representación Kant saca la conclusión que es sólo incorrectamente que los objetos naturales son llamados sublimes. Ya que el término indica la aprobación. ¿Y cómo puede decirse que nosotros aprobamos qué es experimentado como en algún sentido hostil a nosotros? 'Así el amplio océano tempestuoso no puede ser llamado sublime. La vista de ello es terrible; y hay que hacer llenar la mente de alguien ya con muchas clases de Ideas, si por tal vista debe estar en sintonía con un sentimiento que es sublime porque por ello la mente es incitada para abandonar el reino del sentido y ocuparse con Ideas que implican un resuelto más alto.'³² hay muchos objetos naturales que pueden ser correctamente llamados hermosos. Pero, correctamente hablar, la sublimidad pertenece a nuestros sentimientos o sentimientos más bien que a los objetos que los ocasionan.

Kant se distingue entre el matemático y el sublime dinámico, según si a si la imaginación manda el movimiento mental implicado en la experiencia del sublime a la facultad de cognición o a aquel del deseo. Se dice que el sublime matemático es 'el que que es absolutamente grande'³³ o '*que en comparación con que todo lo demás es pequeño*'.³⁴ Entre ejemplos que Kant da el de San Pedro en Roma. El sublime dinámico es experimentado, por ejemplo, cuando somos encarados con el espectáculo del poder físico terrible de la Naturaleza, pero cuando al mismo tiempo encontramos en nuestra mente y razonamos una superioridad a esta fuerza física

4. Según Kant, los juicios puros del gusto (es decir los juicios sobre la belleza de objetos naturales) están de pie en la necesidad de una deducción, en el sentido de la justificación. El juicio estético exige *a priori* que en la representación de un objeto dado todos debieran sentir la clase peculiar del placer (proviniente de la interacción de imaginación y entendiendo) que es la tierra{razón} de determinación del juicio. Cuando éste es un juicio particular hecho por un sujeto particular, y como su determinación que la tierra{razón} es subjetiva (no una cognición objetiva de una cosa), lo que es la justificación de la reclamación de universal

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 157

¿validez? No podemos justificarlo por la prueba lógica. Ya que el juicio no es un juicio lógico. Tampoco podemos justificarlo apelando a un consentimiento universal actual. Puesto que completamente aparte del hecho que la gente de ningún modo siempre está de acuerdo en sus juicios estéticos, la reclamación en o demanda del consentimiento universal es hecho *a priori*. Esto es un rasgo esencial del juicio como tal, y es así independiente de los hechos empíricos acerca del asentimiento común, o la carencia de ello, al juicio. La justificación, por lo tanto, no puede tomar la forma, ni de una deducción lógica, ni de una inducción empírica, pretendiendo establecer la verdad del juicio cuando visto como una reclamación de la validez universal.

El modo de Kant de tratar con la materia{el asunto} asciende a la asignación de las condiciones bajo las cuales la reclamación del asentimiento universal puede ser justificada. Si el juicio estético descansa en tierras{razones} puramente subjetivas, en, o sea, el placer o disgusto que proviene de la interacción de los poderes de imaginación y entiende en cuanto a una representación dada, y si tenemos un derecho de presuponer en todos los hombres una estructura similar de los poderes cognoscitivos y de las relaciones entre ellos, entonces la reclamación de la validez universal de parte del juicio estético es justificada. Pero el juicio descansa realmente en tierras{razones} puramente subjetivas. Y el comunicability de representaciones y del conocimiento en el general garantiza nuestra presuposición en todos los hombres condiciones subjetivas

similares para el juicio. Por lo tanto la reclamación del consentimiento universal es justificada.

No me parece que este deducción³⁶ nos lleva mucho adelante. Ninguna deducción es requerida, Kant nos dice, en caso de juicios sobre el sublime en la Naturaleza. Ya que es sólo incorrectamente que éste es llamado sublime. El término se refiere a nuestros sentimientos más bien que a los fenómenos naturales que los ocasionan. En caso del juicio puro del gusto, sin embargo, se requiere una deducción; ya que una aseveración es hecha sobre un objeto en el respeto de su forma, y esta aseveración implica una reclamación *a priori* de la validez universal. Y la fidelidad al programa general de la filosofía crítica exige una deducción o la justificación de tal juicio. Pero lo que realmente nos dicen en el curso de la deducción asciende a un poco más que las declaraciones que la reclamación de la validez universal es garantizada si somos justificados en la presuposición en todos los hombres unas semejanzas {un parecido} de las condiciones subjetivas del juicio, y que comunicability justifica esta presuposición. Es quizás verdadero que este cabe en el modelo general de la filosofía crítica, en vista de que la posibilidad de

15 KANT

el juicio estético, considerado como una proposición *a priori* sintética, es mandado a condiciones de parte del sujeto. Pero uno podría haber esperado haber oído más unos sobre condiciones de parte del objeto. La verdad es que las tierras {razones} de determinación del juicio de gusto son, según Kant, subjetivo. Pero, cuando hemos visto, él permite que los objetos naturales puedan ser correctamente llamados hermosos, mientras que la sublimidad sólo es incorrectamente afirmada de la Naturaleza.

5. Hasta ahora hemos estado preocupados por la belleza de objetos ³⁷ naturales. Que debemos girar ahora al sujeto de arte. El arte en general 'es distinguida de la Naturaleza como haciendo (*facere*), de actuar o hacer funcionar (*agere*), y el producto o el resultado del antiguo del producto o resultado de éste como el trabajo (*obra*) del efecto (*effectus*)'.³⁸ arte Fina (*muera schone Kunst*), a diferencia del arte simplemente agradable (*mueren angenehme Kunst*), es 'una especie de representación que tiene su final en sí mismo, pero que sin embargo, aunque esto no tenga ningún objetivo externo a sí, promueve la cultura de los poderes mentales con miras a la comunicación social'.³⁹

Según Kant, esto pertenece a un producto del arte fina que deberíamos estar conscientes que esto es el arte y no la Naturaleza. Pero al mismo tiempo la resuelta de su forma debe parecer ser como libre {gratis} de la coacción de reglas arbitrarias como si esto fuera un producto de Naturaleza. Kant no quiere decir, por supuesto, que ningunas reglas deberían ser observadas en la producción de una obra de arte. Él quiere decir que su observancia no debería ser dolorosamente aparente. La obra de arte, para ser una obra de arte, debería parecer poseer 'la libertad' de Naturaleza. Sin embargo, si esto es una pregunta de la belleza natural o de una obra de arte, podemos decir: '*es ^hich hermoso complace en el mero acto de la opinión de ello* (no en la sensación, ni por medio de un concepto)'.⁴⁰

El arte fina es el trabajo de genio, genio que es el talento o regalo natural que da la regla al arte. Éste presupone reglas por medio de las cuales un producto es representado como posible. Pero estas reglas no pueden tener conceptos como su determinación de tierras {razones}. De ahí el artista, si él es un artista verdadero o genio, no puede idear sus reglas por medio de conceptos. Y resulta que la Naturaleza sí mismo, como haciendo funcionar en el artista (por la armonía de sus facultades), debe dar la regla al arte. El genio, por lo tanto, puede ser definido como 'la disposición mental innata (*ingenium*) por que la Naturaleza da la regla al arte'.⁴¹

Sería fuera de lugar tratar aquí con mucho detalle con las ideas de Kant sobre arte y genio. Es suficiente mencionar dos puntos. Primero, entre las facultades a las cuales Kant atribuye

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 159

el genio es el espíritu (*Geist*), que él describe como el principio de animación de la mente. Es 'la facultad de presentar Ideas', estético ⁴² una Idea estética de ser una representación de la imaginación que las ocasiones muy pensaron aunque ningún concepto sea adecuado a ello, con la consecuencia que no puede ser hecho totalmente inteligible por la lengua. Una Idea estética es así un homólogo de una Idea racional, que, a la inversa, es un concepto al cual ninguna intuición o representación de la imaginación pueden ser adecuadas.

El segundo punto que podemos notar es la insistencia de Kant en la originalidad de genio. 'Cada uno es concordado que el Genio está completamente opuesto al espíritu de imitación/43 Resulta que no pueden enseñar al genio. Pero esto no sigue aquel genio puede prescindir de todas las reglas y formación{entrenamiento} técnica. La originalidad no es la única condición esencial para el genio considerado como productiva de obras de arte.

6. Hemos tenido la ocasión para notar la pasión de Kant para arquitectónico. Este es aparente en *la Crítica de Juicio* así como en las dos primeras *Críticas*. Y como la mentira suministra una deducción del juicio puro del gusto, tan también hace él suministra una *Dialéctica corta del Juicio 44 Estético* Este contiene la declaración de una antinomia y su solución.

La antinomia es como sigue. *Tesis*: el juicio de gusto no está basado sobre conceptos; para por otra parte esto confesaría de la disputa (sería determinable por pruebas). *Antítesis*: el juicio de gusto está basado sobre conceptos; para por otra parte, a pesar de su diversidad, no podíamos pelearnos sobre ello (no podíamos reclamar para nuestro juicio el asentimiento necesario de otros)/45

La solución de la antinomia consiste en la exposición que la tesis y la antítesis no son contradictorias, porque la palabra 'concepto' no debe ser entendida en el mismo sentido en las dos proposiciones. La tesis significa que el juicio de gusto no está basado sobre conceptos *determinados{definidos}*. Y este es completamente verdadero. En la antítesis queremos decir que el juicio de gusto está basado sobre un concepto *indeterminado*, a saber aquel de substrate supersensibles de fenómenos. Y este también es verdadero. Puesto que según Kant, este concepto indeterminado es el concepto de la tierra{razón} general de la resuelta subjetiva de la Naturaleza para el juicio; y este es requerido como una base para la reclamación de la validez universal de parte del juicio. Pero el concepto no nos da ningún conocimiento del objeto; tampoco esto puede suministrar cualquier prueba del juicio. De ahí la tesis y la antítesis pueden tanto ser verdaderas, y tan compatibles; y luego la antinomia aparente desaparece.

160

KANT

7. El hecho que el juicio de restos de gusto en algún sentido en el concepto indeterminado de substrate supersensible de fenómenos sugiere que haya algún eslabón entre estética y moralejas. Ya que el juicio estético presupone, indirectamente, este concepto indeterminado; y la reflexión en la ley moral da a la idea del supersensible o inteligible un contenido determinado{definido}. No es sorprendente, por lo tanto, encontrar Kant refrán que 'el hermoso es el símbolo del moralmente bueno', 46 y que 'el gusto está en el fondo un poder de la opinión de la ilustración sensible de ideas morales (por medio de una cierta analogía implicada en nuestra reflexión sobre ambos de éstos)'.47

¿Qué entiende Kant por un símbolo? Su propio ejemplo es una ilustración apropiada de su sentido. Un Estado monárquico puede ser representado por un cuerpo vivo si es gobernado según leyes que primavera de la gente, 48 y por una máquina (como un molino de mano) si es gobernado según el individuo, voluntad absoluta de un autócrata. Pero la representación está en ambos casos sólo *simbólicos*. El antiguo tipo del Estado en realidad no parece a un cuerpo; tampoco éste escribe a máquina al oso cualquier parecido literal a un molino de mano. Al mismo tiempo hay una analogía entre las reglas según las cuales reflexionamos sobre el tipo de Estado y su causalidad por una parte y el símbolo representativo y su causalidad en el otro. Así Kant basa su idea del simbolismo en la analogía. ¿Y la pregunta se levanta{surge}, cuáles son los puntos de analogía entre el estético y los juicios morales, o entre el hermoso y el moralmente bueno, cuales justifican el que consideramos el antiguo como un símbolo de éste?

Hay una analogía entre el hermoso y el moralmente bien en el hecho esto ambos complacen *inmediatamente*. O sea, hay unas semejanzas{un parecido} entre ellos en el hecho que ellos ambos complacen inmediatamente; pero hay al mismo tiempo una diferencia. Ya que el hermoso complace en la intuición reflexiva, el moralmente bien en el concepto. Otra vez, el hermoso complace aparte de cualquier interés; y aunque moralmente bueno en efecto esté ligado con un interés, esto no precede al juicio moral, pero lo sigue. Así aquí hay una analogía más bien que unas semejanzas{un parecido} estrictas. Adelante, en el juicio estético la imaginación está en la armonía con el entendimiento; y esta armonía es análoga a la armonía moral de la

voluntad con sí según la ley universal de la razón práctica. Finalmente, hay una analogía entre la reclamación de la universalidad de parte del principio subjetivo en el judg-

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 161

ment de gusto y la reclamación de universalidad de parte del principio objetivo de moralidad.

La manera de hablar de Kant puede sugerir a veces una moralización de la experiencia estética. Así nos dicen que 'propaedeutic verdadero para la fundación de gusto es el desarrollo de ideas morales y la cultura del sentimiento moral; ya que es sólo cuando la sensibilidad es traída en el acuerdo con este que el gusto genuino puede tomar una forma invariable definida'.⁴⁹ Pero Kant no desea reducir el estético al juicio moral. Cuando hemos visto, él insiste en las características especiales del antiguo. El punto que él desea hacer es que la experiencia estética forma un eslabón conectador entre el mundo sensible tan presentado en el conocimiento científico y el mundo supersensible como detenido {entendido} en la experiencia moral. Y es principalmente con este punto en mente que él llama la atención hacia analogías entre el hermoso y el moralmente bueno.

8. Hemos visto que el juicio de gusto está preocupado por la forma del resuelto de un objeto, a fin de que este resuelto es percibido sin cualquier representación de un objetivo. Esto está así en algún sentido un juicio teleológico. En la terminología de Kant esto es un juicio teleológico formal y subjetivo. Es formal en el sentido que no está preocupado por la explicación de la existencia de nada. En efecto, no es, de sí, preocupado por cosas existentes. Está preocupado principalmente con representaciones. Y es subjetivo en el sentido que esto manda al sentimiento de la persona que hace el juicio. O sea, esto afirma una unión necesaria between la representación de un objeto como resuelta y el placer que acompaña esta representación.

Además del juicio teleológico formal subjetivo hay también el juicio teleológico formal objetivo. Este debe ser encontrado, according a Kant, en matemáticas. Uno de sus ejemplos es el siguiente. En una figura tan simple como el círculo, él comenta, allí está contenido la tierra {razón} para la solución de varios problemas geométricos. Por ejemplo, si uno desea construir un triángulo, considerando la base y el ángulo de enfrente, el círculo es 'el lugar geométrico para todos los triángulos que conforman a esta condición'.⁵⁰ y el juicio sobre la conveniencia del círculo para este fin es un juicio teleológico; ya que esto declara 'los purposiveness'. Esto es un juicio teleológico formal, porque no está preocupado por cosas existentes y por la relación causal. En matemáticas puras nada es dicho 'de la existencia, pero sólo de la posibilidad de things'.⁵¹ Pero esto es un objetivo, y no un subjetivo, juicio ser-

162 KANT

la causa allí no es ninguna referencia a los sentimientos o los deseos de la persona que hace el juicio.

Además de juicios teleológicos formales hay también los juicios teleológicos materiales, que se refieren a cosas existentes. Y estos juicios también pueden ser subjetivos u objetivo. Ellos son subjetivos si ellos declaran objetivos humanos; el objetivo si ellos están preocupados por objetivos en la Naturaleza. La segunda parte de *la Crítica de Juicio* trata con la cuarta clase; es decir con objetivo, juicios teleológicos materiales. Y cuando Kant habla simplemente sobre 'el juicio teleológico', esto es esta clase del juicio en el cual él tiene en mente.

Pero hay una diferencia adicional para ser hecho. Cuando afirmamos que allí es resuelto o carácter definitivo en la Naturaleza, podemos referirnos al pariente (también llamado externo o externo) o al carácter definitivo interior. Si, por ejemplo, debiéramos decir que los renos existen en el norte a fin de que Eskimos debiera tener la carne para comer, deberíamos afirmar un caso del carácter definitivo relativo o externo o resueltos. Deberíamos decir que el objetivo natural del reno es servir algo externo a sí. Si, sin embargo, debiéramos decir que el reno es un objetivo natural en sí mismo, queriendo decir que esto es un todo orgánico en el cual las partes son mutuamente interdependientes, existiendo para el todo que ellas son partes, deberíamos afirmar un caso del carácter definitivo interior. Es decir el objetivo natural o el final del reno son declarados para estar en sí mismo, considerados como un todo orgánico, y no en una relación a algo externo y además de sí.

Ahora, déjenos considerar el primer juicio, a saber aquel reno existe por seres humanos. Este pretende ser una explicación de la existencia de reno. Es diferente, sin embargo, de una explicación causal. Para una explicación causal (de acuerdo con la categoría schematized de la causalidad) nos diría simplemente *como* los

renos vienen para existir. Esto no nos diría *por qué* ellos existen. El juicio teleológico relativo pretende suministrar una respuesta a la pregunta *por qué*. Pero la respuesta podría ser, a lo más, sólo *hipotética*. O sea, esto asume que deben haber seres humanos en el norte lejano. Pero ninguna cantidad del estudio de la Naturaleza nos mostrará que deben haber seres humanos en el norte lejano. Es, en efecto, psicológicamente comprensible que deberíamos ser inclinados a pensar que el reno debería existir para el Eskimos e hierba para las ovejas y las vacas; pero, por lo que nuestro conocimiento está preocupado, podríamos decir menos mal que los seres humanos son capaces de la existencia en el norte lejano porque allí pasan a

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 163

esté el reno allí, y aquella oveja y vacas son capaces de vivir en ciertos sitios y no en otros porque resulta haber comida apropiada en primer lugar y no en el segundo. En otras palabras, aparte de cualquier otra objeción posible contra

Asseveración de **the*, del carácter definitivo externo en la Naturaleza, nuestros juicios nunca podían ser absolutos. Nunca podíamos ser justificados en el refrán absolutamente que los renos existen para hombres e hierba para ovejas y vacas. Los juicios pueden ser posiblemente verdaderos; pero no podemos saber que ellos son verdaderos. Ya que no podemos ver ninguna unión necesaria que establecería su verdad.

Los juicios sobre el carácter definitivo interior, sin embargo, son juicios teleológicos absolutos. O sea, ellos afirman de algún producto de la Naturaleza que esto es en sí mismo un objetivo o final de la Naturaleza (*Naturzweck*). En caso del carácter definitivo relativo decimos, equivalentemente, que una cosa existe con miras a alguna otra cosa si esta otra cosa encarna un objetivo de la Naturaleza. Pero en caso del carácter definitivo interior decimos que una cosa encarna un objetivo de Naturaleza porque la cosa consiste en lo que es, y no debido a su relación a algo más. ¿La pregunta se levanta{surge}, por lo tanto, cuáles son las condiciones necesarias para hacer este juicio? 'Yo debería decir en una manera preliminar que una cosa existe como un objetivo de Naturaleza *'cuando esto es la causa y el efecto de sí*, aunque en un sentido/52 doble Kant tome el ejemplo de un árbol. No es simplemente que el árbol produce a otro miembro de las mismas especies: esto se produce como un individuo. Ya que en el proceso que llamamos el crecimiento esto recibe y organiza la materia{el asunto} de tal modo que podemos considerar el proceso entero como una de la autoproducción. Adelante, hay una relación de la interdependencia mutua entre una parte y el todo. Las hojas, por ejemplo, son producidas por el árbol; pero al mismo tiempo ellos lo conservan, en el sentido que repitió la defoliación mataría finalmente el árbol.

Tratando de definir más exactamente una cosa considerada como un objetivo de Naturaleza, Kant observa que las partes deben estar tan relacionadas el uno con el otro que ellos producen un todo por su causalidad. Al mismo tiempo el todo puede ser considerado como a

1 causa final de la organización de las partes. 'En tal producto de la Naturaleza cada parte no sólo existe *por medio* de todas las otras partes, pero también es considerada como existiendo *por* los demás y del todo, es decir como un instrumento (órgano)/53 Este no es, sin embargo, una descripción suficiente. Ya que una parte de un reloj puede ser considerada como existiendo por los demás y del todo. Y un reloj no es un producto de Naturaleza. Debemos añadir, por lo tanto, que las partes deben ser consideradas como recíprocamente

164 KANT

producción el uno del otro. Esto es sólo un producto de esta clase que puede ser llamada un objetivo de Naturaleza; ya que sólo no es organizado sino también una autoorganización ser. Lo consideramos como poseyendo en sí mismo un poder formativo (*eine bildende Kraft*), que no está presente en una producción artificial o máquina como un reloj. Un reloj posee un poder móvil (*eine bewegende Kraft*), pero no un poder formativo.

Tenemos, por lo tanto, un principio para juzgar de interno resuelto en seres organizados. 'Este principio, que es al mismo tiempo una definición, es como sigue: *un producto organizado de la Naturaleza es el que en el cual todo es recíprocamente final y medios*. En ello nada es en vano, sin el objetivo, o ser asignado a un

mecanismo ciego de la Naturaleza/54 Este principio es sacado de la experiencia en el sentido que su formulación es ocasionada por la observación de seres orgánicos. Pero al mismo tiempo 'debido a la universalidad y necesidad que esto afirma de tal resuelto '55 no puede descansar simplemente en tierras{razones} empíricas. Debe ser basado en un principio *a priori*, la Idea de un objetivo de Naturaleza, que es un reglamentario (y no constitutiva) Idea. Y el principio cotizado{citado} encima puede ser llamado, Kant dice nosotros, una máxima para el empleo de esta Idea reglamentaria en la opinión de los resueltos interiores de seres organizados.

La pregunta se levanta{surge}, sin embargo, si podemos ser el contenido con una dicotomía en la Naturaleza. Puede decirse que el carácter definitivo interno o resuelto es verificado para nosotros sólo en la autoorganización de seres. Puesto que independientemente de lo que puede ser el caso que absolutamente dice{habla}, al menos no estamos en una posición para dar una explicación adecuada de tales seres en términos de causalidad simplemente mecánica, trabajando, o sea, con la categoría schematized de la causalidad. Pero no es así con seres inorgánicos, donde no parecemos requerir el concepto de carácter definitivo. ¿Son nosotros, por lo tanto, ser el contenido con la fabricación de una hendidura, como era, en la Naturaleza, usando el concepto de la causalidad final en caso de ciertos tipos de seres y no usándolo en otros casos?

Según Kant, no podemos permanecer el contenido con tal dicotomía. Para la Idea de carácter definitivo, de un objetivo de Naturaleza, es una Idea reglamentaria para la interpretación del juicio de la Naturaleza. Y somos así conducidos a la vista{opinión} de Naturaleza como un sistema de finales, una vista{opinión} que por su parte nos conduce a mandar la Naturaleza, como empíricamente dado en la percepción sensoria, a substrate supersensible. En efecto, la misma Idea de un objetivo natural nos toma más allá de la esfera de experiencia del sentido. Ya que la Idea no es dada en la mera percepción sensoria; esto es un principio reglamentario para

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 165

la opinión lo que es percibido. Y naturalmente tendemos a unificar la toda Naturaleza en la luz de esta Idea. 'Si hemos descubierto una vez en la Naturaleza un poder de traer adelante productos que pueden ser pensados por nosotros sólo según el concepto de final

pausas, vamos adelante y tenemos derecho a juzgar que aquellas cosas también pertenecen a un sistema de finales que no hacen... requieren nuestra busca para cualquier principio de su posibilidad más allá del mecanismo de causas que trabajan ciegamente. Para la primera Idea, en cuanto a su tierra{razón}, ya nos trae más allá del mundo de sentido; porque la unidad del principio supersensible debe ser considerada como válida de esta manera no simplemente para ciertas especies de seres naturales, pero para la toda Naturaleza como un sistema/56

Es importante entender, por supuesto, que el principio de carácter definitivo en la Naturaleza es para Kant una Idea reglamentaria del juicio reflexivo, y que las máximas a las cuales esto da ocasión son principios heurísticos. No debemos aturdir ciencias naturales y teología. Así no deberíamos introducir el concepto de Dios en ciencias naturales a fin de explicar el carácter definitivo. 'Ahora, para guardarse estrictamente dentro de sus límites, la física abstrae de el

La pregunta si los finales en la Naturaleza (*Naturzwecke*) son *intencionales o involuntarios*; ya que este significaría la injerencia sí mismo en el territorio ajeno (a saber aquella de la metafísica). Es bastante que hay objetos que son *explicables* en cuanto a su forma interna, o hasta *íntimamente conocibles* únicamente por medio de leyes naturales excepto las cuales no podemos pensar tomando la Idea de finales como un principio/57 la Idea de un objetivo de Naturaleza, a fin de que las ciencias naturales están preocupadas, es un útil, principio en efecto inevitable, heurístico. Pero aunque la teleología conduzca naturalmente a la teología, en el sentido que una vista{opinión} teleológica de la Naturaleza conduce naturalmente a la asunción que la Naturaleza es el trabajo de un inteligente Siendo interpretador para un objetivo, este no significa que la existencia de Dios puede ser considerada como una conclusión que es demostrable sobre la base de ciencias naturales. Para la Idea reglamentaria del juicio reflexivo y las máximas que gobiernan su empleo son prin-subjetivo ^ eiples. En el lado de la mente, el juicio teleológico nos ayuda a tender un puente sobre el golfo entre las esferas fenomenales y noumenal; pero esto no puede formar la base para una metafísica dogmática.

9. Cuando hemos visto, Kant se concentra en lo que él llama interior resuelto o carácter definitivo; es decir en el carácter definitivo manifestado dentro de un ser orgánico por las relaciones de el

166 KANT

partes el uno al otro y al todo. Una explicación puramente maquinal es insuficiente en caso de tales seres.

Pero la situación no es, por supuesto, tan simple como esta declaración de la posición de Kant podría sugerir. Por una parte las categorías son constitutivas en cuanto a la experiencia. Y aunque este no nos diga nada sobre noumenal o realidad supersensible, parece decirnos que todos los fenómenos deben ser explicables en términos de causalidad mecánica, o al menos que debe pensarse que ellos son explicables de esta manera. Por otra parte la consideración de seres orgánicos nos conduce a usar la idea de carácter definitivo en la interpretación de ellos. Como Kant dijo, el entendimiento sugiere una máxima para juzgar cosas corpóreas, mientras la razón sugiere el otro. Y estas dos máximas del juicio parecen ser mutuamente incompatibles. Allí así se levanta{surge} una antinomia, o al menos una antinomia aparente, de la cual Kant habla bajo el título general de la *Dialéctica del Juicio Teleológico*.

La antinomia es primero declarada como sigue. '*La primera máxima del juicio es la proposición: puede juzgarse que toda la producción de cosas materiales y sus formas es posible sólo según leyes simplemente mecánicas. La segunda máxima es la contraproposición ^: no puede juzgarse que algunos productos de la Naturaleza material son posibles según leyes simplemente mecánicas. (Juzgarlos requiere una ley completamente diferente de la causalidad, a saber aquella de causas finales.)*' 58

Kant comenta que si convertimos estas máximas en principios constitutivos de la posibilidad de objetos, en efecto, somos afrontados con una contradicción. Ya que tendremos las declaraciones siguientes. '*Proposición: Toda la producción de cosas materiales es posible según leyes simplemente mecánicas. Contraproposición: Un poco de producción de cosas materiales no es posible según leyes/59 simplemente mecánicas y estas dos declaraciones son claramente incompatibles. Pero el juicio no nos provee de principios constitutivos de la posibilidad de objetos. Y ninguna prueba a priori de la una o la otra declaración puede ser dada. Debemos volver, por lo tanto, a la antinomia como primero declarado, donde tenemos dos máximas para juzgar de sustancias materiales ac-^ cording a las leyes empíricas de la Naturaleza. Y esto es la opinión Kant'sv que las dos máximas no contradicen de hecho el uno al otro.*

La razón por qué ellos no contradicen el uno al otro es este. Si digo que debo juzgar la producción de cosas materiales de ser posible según leyes simplemente mecánicas (es decir sin introducir la idea de objetivo o carácter definitivo), no hago

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 16j

diga que la producción de cosas materiales es sólo posible de esta manera. Digo que yo debería considerarlos como posible sólo de esta manera. En otras palabras, poso{dejo} el principio que en la investigación científica de la Naturaleza debo empujar, como Era, explicación maquinal por lo que esto irá. Y este no me impide juzgar que en cuanto a ciertas cosas materiales no puedo proporcionar una explicación adecuada en términos de causalidad mecánica, y que tengo que introducir la idea de la causalidad final. No afirmo así dogmáticamente que los seres orgánicos no pueden ser posiblemente producidos por la operación de leyes causales mecánicas. Digo mejor dicho que no veo como el principio general de explicar la producción de cosas materiales en términos de causalidad mecánica puede ser aplicado en este caso, y que me encuentro llevado a considerar tales seres como finales, como la incorporación de objetivos de la Naturaleza, aun si la Idea de un objetivo de Naturaleza no totalmente está clara a mí.

Kant nota que en la historia de filosofía allí han parecido modos diferentes de explicar resuelto en la Naturaleza. Él los agrupa bajo dos títulos generales, idealismo y realismo. El antiguo mantiene que tal resuelto es no diseñado, mientras los asimientos últimos que es diseñado. Bajo el título de idealismo Kant incluye a ambos el sistema de atomists griego, según el cual todo es debido al funcionamiento de las leyes de movimiento, y el sistema de Spinoza, según el cual resuelto en la Naturaleza se levanta{surge} Jatalisti-cally, como era, del carácter de sustancia infinita. Bajo el realismo él incluye a ambos hylozoism (la teoría, por ejemplo, de un alma mundial) y teísmo.

Los nombres son de una manera rara elegidos. Quiero decir, es raro llamar las filosofías de Democritus 'e idealismo' Epicurus. Pero el quid para ser notado es lo que según el teísmo de Kant es con mucho el sistema más aceptable de la explicación. El Epicurus trata de explicar resuelto en la Naturaleza por la posibilidad ciega; pero de esta manera 'nada es explicado, no hasta la ilusión en el nuestro juicio'.⁶⁰ teleológico el sistema de Spinoza conduce a la conclusión que todo es resuelto; ya que todos siguen necesariamente de la Sustancia, y este es lo que resuelto es hecho para significar. Pero decir que una cosa es resuelta simplemente porque esto es una cosa es equivalente al refrán que nada es resuelto. Es verdadero, Kant comenta, que la doctrina de Spinoza del Ser original no es fácil para refutar; pero este es porque no es comprensible en primer lugar. En cuanto a hylozoism, 'la posibilidad de una materia { un asunto } viva no puede ser hasta pensada; para su

168 KANT

el concepto implica una contradicción, porque sin vida, *apatía*, constituye el carácter esencial de la materia { del asunto }'.⁶¹ nos abandonan, por lo tanto, con el teísmo que es superior a todas otras tierras { razones } de la explicación en la cual esto se refiere resuelto en la Naturaleza a un original Siendo interpretador con inteligencia.

Pero aunque el teísmo sea superior a todas otras explicaciones del carácter definitivo en la Naturaleza, no puede ser probado. ¿Qué ahora al final hace hasta la teleología más completa demuestran? ¿Demuestra que hay un Ser tan inteligente? No; esto no demuestra nada más que que según la constitución de nuestros poderes cognoscitivos, y en la combinación consiguiente de la experiencia con los principios más altos de la razón, no podemos formar para nosotros absolutamente ningún concepto de la posibilidad de tal mundo excepto pensando una causa suprema de ello *trabajando por el diseño*. Objetivamente, por lo tanto, no podemos afirmar la proposición que hay un original inteligente que Es; pero sólo subjetivamente para el uso de nuestra facultad del juicio en su reflexión sobre los objetivos en la Naturaleza, que no puede ser pensada según ningún otro principio que aquella de la causalidad (intencional) artificiosa de la causa/⁶² más alta

Una vez más, por lo tanto, la Idea de objetivo en la Naturaleza (*Necturzweck*) es un principio reglamentario, dando ocasión a máximas heurísticas del juicio. Éstos son encontrados útiles, hasta inevitables, en la opinión de seres orgánicos. Y somos conducidos naturalmente, primero al concepto de la toda Naturaleza como un sistema de finales, en segundo lugar al concepto de una causa inteligente de la Naturaleza. Pero tratamos aquí con las implicaciones de una Idea reglamentaria subjetiva, no con la prueba objetiva. Al mismo tiempo no puede ser mostrado que la causalidad final es imposible en la Naturaleza. La verdad es que no podemos entender de un modo positivo como la causalidad mecánica y final puede ser por último reconciliada; como las cosas pueden ser el sujeto, como era, a dos clases de la ley causal al mismo tiempo. Pero la posibilidad permanece esto ellos son reconciliados en 'substrate supersensible' de la Naturaleza, a la cual no tenemos ningún acceso. Y el teísmo nos provee del mejor marco para pensar el universo, aunque la verdad objetiva del teísmo, no sea capaz de ser teóricamente demostrado.

10. Hacia el final de *la Crítica de Juicio* Kant habla una vez más de las carencias de una teología basada en la idea de resuelto o carácter definitivo en la Naturaleza (physico-teología, cuando él lo llama). Cuando vimos considerando su crítica de la metafísica especulativa, un argumento para la existencia de Dios que está basado en pruebas empíricas del diseño o el objetivo en la Naturaleza puede traernos, a lo más, sólo a la estafa-

KANT (6): ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA 169

cept de un diseñador, un arquitecto de Naturaleza. Esto no podía traernos al concepto de una causa suprema de la existencia del universo. Tampoco esto podría servir para determinar que cualquier atributo del diseñador suprahuman salva la inteligencia. En particular, esto podría Jiot servir para determinar los atributos morales de este Ser. Kant ahora añade que el argumento physico-teológico podría traernos, a lo más, al concepto de 'un entendimiento artístico (*Kunstverstand*) para propósitos'.⁶³ dispersado O sea, la reflexión en ciertos tipos de seres materiales (organismos) nos traería al concepto de una inteligencia suprahuman que se manifiesta en éstos seres. Pero esto no nos traería al concepto de una sabiduría divina (*Weisheit*) ^{6*} que creó el universo entero para un final final supremo. En primer lugar, el argumento physico-teológico está basado en datos

empíricos; y el universo en conjunto no es un dato empírico. No podíamos referirnos el 'scattered'7 objetivos que encontramos en la Naturaleza a la unidad de un final final común.

Si, sin embargo, nos acercamos a la materia{al asunto} de un punto de vista diferente, a saber del punto de vista del conocimiento moral, la situación es diferente. Cuando vimos en *el Capítulo Catorce*, la ley moral exige que debiéramos postular la existencia, no simplemente de una inteligencia suprahuman, pero de Dios, la causa suprema, infinita de todas las cosas finitas. Y debemos concebir a Dios como creación y sostenimiento del universo para un final final. ¿Qué puede este terminar ser? Según Kant, debe ser el hombre. 'Sin el hombre la creación entera sería un mero desierto, en vano y sin el objetivo/65 final, Pero 'es sólo como una moraleja que es esto reconocemos al hombre como el objetivo de creación '.66 debemos considerar el final u objetivo de la creación como un objetivo moral, como el desarrollo lleno{pleno} del hombre como una moraleja que está en un reino realizado{comprendido} de finales y como por consiguiente implicación de la felicidad humana en la armonización final de las órdenes{los pedidos} físicas y morales.

Podríamos ser, por lo tanto, inclinados a decir esto en la vista{opinión} de Kant 'teología moral' (o ethico-teología) complementos y provisiones para las carencias de physico-teología. Y él habla realmente a veces de esta manera. Pero él también insiste que la teología moral sea completamente independiente de la physico-teología, en el sentido que esto no presupone éste. En efecto, se dice que la teología física es 'una teleología física incomprendida, sólo útil como una preparación (propaedeutic) para la teología '.67 puede ser llamado la teología sólo cuando esto invoca la ayuda de los principios de la teología moral. En sí mismo, esto no merece el nombre de teología. Ya que esto podría menos mal, o mejor, plomo{ventaja}

170 KANT

'a una demonología', la concepción indefinida de un poder suprahuman o poderes. En otras palabras, Kant, reteniendo su respeto para el argumento physico-teológico para la existencia de Dios otra vez pone todo el énfasis en el argumento moral.

El argumento moral, sin embargo, Moes no suministran cualquier prueba *objetivamente válida* de la existencia de Dios; no demuestra al escéptico que hay Dios, pero que, si él desea pensar en un camino la consonante con la moralidad, él debe admitir *la asunción* de esta proposición bajo las máximas de su razón práctica '.68 no podemos demostrar la existencia o atributos de Dios. Esto es una materia{un asunto} de la fe práctica, no de la cognición teórica.

Esta fe es libre{gratis}: la mente no puede ser obligada para consentir por cualquier prueba teórica. Pero vale la pena notar que Kant no tiene la intención de decir que esta fe moral es irracional. Al contrario, 'la fe (como *habitus*, no como *actus*) es el modo moral de pensar (*Denkungsart*) de la Razón en cuanto a la creencia en el que que es inaccesible por el conocimiento teórico '.69 Para tener el conocimiento teórico de Dios deberíamos emplear las categorías del entendimiento. Pero aunque éstos puedan ser usados para pensar a Dios analógicamente o simbólicamente, su empleo no puede darnos el conocimiento de Él. Ya que ellos dan el conocimiento de objetos sólo por medio de su función como principios constitutivos de la experiencia. Y Dios no es un objeto posible de la experiencia para Kant. Al mismo tiempo la creencia en Dios es basada en la razón en su empleo práctico o moral. No puede ser, por lo tanto, llamado irracional.

Puede parecer que la vuelta de Kant al sujeto de la teología filosófica en el final *de la Crítica de Juicio* es un caso de la repetición superflua. Pero aunque esto seguramente implique la repetición, no es realmente superfluo. Ya que esto enfatiza de nuevo su vista{opinión} que mientras los juicios estéticos y teleológicos nos permiten concebir la Naturaleza como un campo posible para la causalidad final, esto es sólo la razón práctica que nos permite dar la forma determinada{definido}, como era, a la realidad noumenal que es vagamente implicada por la experiencia estética y por la experiencia de 'objective* carácter definitivo en ciertos productos de Nature*

KANT (7): COMENTARIOS EN LA OBRA POSTUMUM

La transición de la metafísica de Naturaleza a física - filosofía Transcendental y la construcción de experiencia - la objetividad de la Idea de Dios-hombre como persona y como microcosmo.

i. *La Crítica de Juicio* apareció en 1790. De 1796 a 1803, el año antes de su muerte, Kant fue contratado en la preparación del material para un trabajo que trata con la transición de la metafísica de Naturaleza a la física. Ya que en su opinión se requirió que este llenara un hueco en su filosofía. Los manuscritos que él le dejó fueron con mucho detalle publicados por Adickes como *la Obra Postumum I o el Trabajo Póstumo* de Kant. Como podría ser esperado en que cantidades a una colección de notas que comprenden el material para un trabajo sistemático, hay mucha repetición. Adelante, mientras algunos puntos son comparativamente desarrollados, los otros permanecen subdesarrollados. Otra vez, es de ningún modo siempre fácil para elucidar el sentido de las declaraciones de Kant o armonizar puntos de vista por lo visto divergentes. En otras palabras, el comentarista es bastante con frecuencia incapaz de decidirse con cualquier certeza como Kant habría desarrollado su pensamiento si él hubiera tenido la oportunidad de hacer así, qué ideas él habría desechado y que él habría retenido, o como exactamente él habría reconciliado puntos de vista que para nosotros al menos es difícil reconciliar. Y el estudio de la cronología de las notas no ha suprimido estas dificultades de la interpretación. De ahí cualquier cuenta del movimiento de la mente de Kant como revelado en *la Obra Postumum* está obligada en la naturaleza del caso a ser en gran parte problemática y conjetural. Pero este no significa, por supuesto, que el trabajo no es de ningún interés, o que puede ser simplemente despedido como jottings de un anciano.

La metafísica de Naturaleza nos presenta el concepto de materia{asunto} como el que que es sujeto de hacer señas en el espacio (*das Bewegliche im Raum*)² y con sus leyes a fin de que éstos son determinables *a priori*. La física, sin embargo, está preocupada por

172 KANT

las leyes de las fuerzas móviles de la materia{del asunto} en cuanto les dan en la experiencia³. A Primera vista podría parecer que ningún puente especial o transición de un al otro son requeridos. Pero Kant no es de esta opinión. Ya que *experience*⁴ no es algo que es simplemente dado; es construido. Y la física, considerada en lo que concierne a con las leyes de las fuerzas móviles de la materia{del asunto} como dado en la experiencia, presupone algo correspondiente a un *schematism* de los conceptos *a priori* de la metafísica de Naturaleza, un *schematism* que formará un puente entre las representaciones últimas y empíricas. " La transición de una ciencia al otro debe tener (implican) ciertos conceptos medianos (*Zwischenbegriffe*) que son dados en el antiguo y aplicados a éste, y que pertenecen tanto al territorio del que como a aquel del otro. Por otra parte este progreso sería, no una transición regular (*ein gesetzmäßiger Uebergang*), pero un salto (*Saltó*), en que no sabe{no conoce} donde uno va a llegar, y después que, cuando uno mira hacia atrás, uno realmente no ve el punto de salida/⁵

Lo que Kant parece buscar es un esquema de física, en el sentido de anticipaciones de la investigación empírica de la Naturaleza. La mera observación empírica de las fuerzas móviles de la materia{del asunto} no puede ser llamada la física, si la física es una ciencia. Cuando una física de ciencia implica el sistema, no una mera agregación de observaciones. Y la sistematización ocurre según principios *a priori* que nos dan, como era, dirigiendo líneas en la investigación empírica. 'De la intuición empírica podemos tomar solamente lo que nosotros mismos hemos puesto allí para la física/⁶ Así 'deben haber principios *a priori* según los cuales las fuerzas móviles son coordinadas el uno con relación al otro (es decir según el elemento formal), mientras las fuerzas móviles en ellos (según el elemento material, el objeto) son consideradas empíricamente⁷. Algunas verdades definidas son, en efecto, deducible *a priori*; pero también tenemos anticipaciones problemáticas de la investigación empírica de la Naturaleza, en el sentido que sabemos que este o esto deben ser el caso, aunque la verificación empírica sola pueda decirnos que es el caso.

Kant apunta, por lo tanto, en la elaboración un '*schematism* de la facultad de juicio para las fuerzas móviles de la materia{del asunto}'⁸ la metafísica de la Naturaleza, proveyéndonos del concepto de la materia{del asunto} como el que que es sujeto de hacer señas en el espacio, tiene una tendencia natural hacia la física, es decir hacia la base de una doctrina empírica sistemática de la Naturaleza. Pero para este para ser posible requerimos un concepto mediano. Y este es proporcionado

por el concepto de materia{asunto} en cuanto esto tiene fuerzas móviles. Este concepto es en parte empírico, en vista de que es sobre la base de la experiencia que el sujeto concibe fuerzas móviles de la materia{del asunto}. Pero es también en parte *a priori*, para las relaciones de las fuerzas móviles el uno al otro implican leyes *a priori*, como aquellos de atracción y repulsión. El concepto de materia{asunto} en cuanto esto tiene fuerzas móviles es así adaptado para actuar como un concepto mediano (*Zwischenbegriff*) entre *el puramente a priori* y el puramente *a posteriori* o empírico. Y Kant propone de considerar las fuerzas móviles de la materia{del asunto} en una manera característica: 'las fuerzas móviles de la materia{del asunto} son mejor divididas según el arreglo de las categorías; según su cantidad, calidad, relación y modalidad/9

De un punto de vista, por lo tanto, *la Obra Postumum* es un programa para calcular{resolver} la transición de la metafísica de Naturaleza a la física. Pero esta transición se cae bajo el título general, tan hablar, de la construcción del sujeto de la experiencia. En efecto, en sus manuscritos Kant da tanto énfasis a esta idea que él ha parecido a algunos lectores ser adumbrating un puramente sistema de idealista. Y deseo ahora decir algo sobre este tópico{tema}.

2. En *la Obra Postumum* las Ideas de la razón pura ocupan un lugar prominente. Según Kant, el sistema de Ideas es la fundación de la posibilidad de la toda experiencia. 'La filosofía transcendental es el sistema del conocimiento sintético por conceptos/10 *a priori* Si tomáramos esta proposición por sí mismo, podríamos ser inclinados a interpretarlo como mandando simplemente al sistema de las categorías y de los principios *a priori* del entendimiento. Pero este no es exactamente en qué Kant tiene en mente. La palabra 'sistema', que significa 'un sistema completo de la posibilidad del absoluto toda experiencia', 11 es el sistema de las Ideas de la razón pura. 'La filosofía transcendental no es la filosofía pura (mezclado, ni con empírico, ni con elementos matemáticos) en un sistema de las Ideas de la razón especulativa y moral y práctica, en cuanto este constituye un todo/12 no condicionado y este sistema es hecho posible 'por postular de tres objetos, Dios, el Mundo y la Idea del Deber '13 o, podemos decir, por postular de Dios, el Mundo 'y Hombre en el mundo, como sujeto a los principios del deber '14 O, en vista de que el hombre está en el mundo, podemos decir que 'la totalidad de seres es Dios y se dice así que la '15 filosofía Transcendental Mundial es 'la doctrina de Dios y los '16 Mundiales Otra vez, 'el punto de vista más alto de la filosofía transcendental

174 KANT

en las dos Ideas mutuamente relacionadas, *Dios y el Mundo*'. ^ En la Idea de Dios pensamos la totalidad de la realidad supersensible o noumenal, y en la Idea del Mundo pensamos la totalidad de la realidad sensible. Cada Idea contiene 'un máximo', y podemos decir que 'hay un Dios y un Mundo '18

Estas dos Ideas juntos forman la Idea del Universo. 'La totalidad de cosas, *universum*, comprendiendo a Dios y el Mundo/10 Aparte de Dios y el Mundo allí no puede ser nada. Pero mientras estas dos Ideas están mutuamente relacionadas, la relación no es una de la coordinación simple. El Mundo es pensado como el subordinado a Dios, el sensible al supersensible, el fenomenal al noumenal. ¿¿Dios y el Mundo como '*entia no coordinata, sed subordinado*'? @ Adelante, la relación entre ellos es sintética, no analítica{no analítica}. O sea, es el hombre, como pensando el sujeto, quién piensa y relaciona estas Ideas. 'Dios, el Mundo, y el sujeto que une juntos ambos objetos, el pensamiento que está en el Mundo. Dios, el Mundo, y el que que une a ambos en un sistema, el principio inmanente pensador del hombre (*mens*) en el Mundo/21 Otra vez, 'Dios, el Mundo y yo, el pensamiento que está en el Mundo, que los une juntos. Dios y el Mundo son los dos objetos de la filosofía transcendental, (y sujeto, predicado y cópula) que es el Hombre pensador; el sujeto que los liga juntos en una proposición '22

Kant no quiere decir que las Ideas de Dios y el Mundo son aprehensiones conceptuales de objetos dados en la experiencia. En un cierto sentido, por supuesto, Dios y el Mundo son pensados como objetos, es decir como objetos del pensamiento; pero no les dan como objetos. Las Ideas son pensar en la razón pura cuando esto se constituye como pensando el sujeto. Ellos no son 'meros conceptos, pero leyes del pensamiento que el sujeto prescribe a sí. Autonomía/23 pensando estas Ideas el sujeto se da un objeto y se constituye como consciente. 'El primer acto de la razón es el conocimiento/24, Pero 'yo debo tener objetos de mi pensamiento y detenerlos{entenderlos}; para por otra parte no estoy consciente de mí (*cogito, suma*: esto no debería correr, *ergo*). Esto es *autonomia rationis purae*. Ya que sin este yo debería ser sin ideas... como una bestia, sin saber

que soy/25 el suministro de Ideas el material, como era, para la construcción del sujeto de la experiencia. 'Estas representaciones no son meros conceptos sino también Ideas que proporcionan el material (*Sto-sigs de guarida*) para leyes *a priori* sintéticas por medio de conceptos/26 que Dios y el Mundo no son 'sustancias fuera de mis ideas, pero el pensamiento por lo cual hacemos para nosotros objetos por

KANT (7): COMENTARIOS EN 'LA OBRA POSTUMUM* 175

las cogniciones *a priori* sintéticas y son, subjetivamente, autocreadores (*Selbstschopfer*) de los objetos que pensamos '.27

La construcción de experiencia puede ser así representada como un proceso de lo que Kant llama autopostular, autofabricación, autoconstitución, etcétera. De la Idea del Mundo hacia abajo, tan hablar, hay un proceso continuo de schematization que es al mismo tiempo un proceso de objectification. Y este proceso es el trabajo del sujeto de noumenal que autopostula. Se dice que las categorías son actos por los cuales el sujeto se postula y se constituye como el objeto por la experiencia posible. Y se dice el espacio y el tiempo, repetidamente afirmado para ser que intuiciones subjetivas puras y no cosas o los objetos de la percepción, son productos primitivos de la imaginación, autohecha intuiciones. El sujeto constituye o se postula como el objeto, o sea, tanto como el ego empírico como como el objeto que afecta el ego empírico. Podemos hablar así del sujeto como la afectación sí mismo.

La transición, por lo tanto, de la metafísica de Naturaleza a la física, con cual *Obra Postumum* manifiestamente trata, puede ser vista en la luz de este esquema general. Ya que tiene que ser mostrado que los tipos posibles de mover fuerzas en la Naturaleza y los tipos posibles de la calidad experimentada por el sujeto en su reacción a estas fuerzas son derivables, por un proceso de schematization, de autopostular del sujeto. Al menos este tiene que ser mostrado si es sostenido que esto es el sujeto sí mismo que construye la experiencia.

Kant no intenta ocultar el hecho que esta teoría de la construcción de experiencia por autopostular del sujeto está en algún sienten una vista{opinión} de idealista. 'La filosofía trascendental es un idealismo; en vista de que el sujeto se constituye Además, esta filosofía aguanta un parecido marcado, al menos a primera vista, a aquel de Fichte, quién publicó su *Base de la Teoría Entera de la Ciencia* en 1794. Y el parecido se hace tanto más el golpe cuando encontramos Kant interpretación de la cosa en sí mismo como un camino del cual el sujeto se postula o se hace su propio objeto. 'El objeto en sí mismo (*Noumenon*) es mero *Gedankending* (*ens rationis*), en la representación de que el sujeto se postula es 'la mera representación de su propio (el sujeto) la actividad '.30 los proyectos sustanciales, como era, su propia unidad, o su propia actividad de la unificación, en la idea negativa de la cosa en sí mismo. El concepto de la cosa en sí mismo se hace un acto del sujeto que autopostula. La cosa en sí mismo es *not una verdadera cosa'; 31 no es 'una realidad existente, pero simplemente a

176 KANT

el principio', 32 'el principio del conocimiento *a priori* sintético del distribuidor de la intuición del sentido en general y de la ley de su coordinación '.33 y este principio es debido al sujeto en su construcción de la experiencia. El diferencia entre aspecto{aparición} y cosa en sí mismo no es un diferencia entre objetos, pero sostiene bueno sólo para el sujeto.

Al mismo tiempo el parecido entre la teoría de Kant de la construcción de experiencia, como perfilado o al menos insinuó a en la *Obra Postumum*, e idealism³⁴ transcendentales subjetivos de Fichte no justifican una aseveración dogmática que en su vejez Kant abandonó la doctrina de la cosa en sí mismo y sacó la toda realidad de autopostular del sujeto de noumenal. Para hacer tal aseveración sería poner demasiado énfasis en el uso de ciertos términos y presionar ciertas declaraciones a cargo de otros. Por ejemplo, los pasos ocurren en la *Obra Postumum* que parecen simplemente reafirmar la doctrina sobre la cosa en sí mismo que debe ser encontrada en la *Crítica de la Razón Pura*. Así nos dicen que aunque la cosa en sí mismo no sea dada como un objeto existente, y en efecto no puede ser tan dada, es sin embargo '*un cogitabile* (y, en efecto, como *necesariamente imaginable*) que no puede ser dado, pero debe ser pensado...', '35 la idea de la cosa en sí mismo es correlativa a aquel del aspecto{de la aparición}. En efecto, en una o dos ocasiones Kant parece ir adelante en una dirección realista que uno esperaría. 'Si tomamos el mundo como el aspecto{la aparición},

esto demuestra exactamente la existencia (*Dasein*) de algo que no es el aspecto{la aparición}/36 Él también parece implicar de vez en cuando que la cosa en sí mismo es simplemente la cosa que aparece cuando considerado aparte de su aparición. Y en cuanto al uso de la palabra 'idealism*' para la filosofía trascendental, este no parece implicar cualquier punto de vista nuevo o revolucionario. Ya que la filosofía trascendental es, cuando hemos visto, el sistema de las Ideas de la razón pura. Y cuando Kant enfatiza en *la Obra Postumum* el problemático (no como-sertoric) el carácter de estas Ideas, él no se marcha de la doctrina *de las Críticas*.

La verdad del asunto parece ser que en *la Obra Postumum* Kant intenta mostrar que dentro del marco de la filosofía crítica él puede contestar las objeciones de aquellos que consideran la teoría de la cosa en sí mismo de ser inconsecuentes y superfluos. Es en efecto discutible que en el esfuerzo para formular de nuevo sus vistas{opiniones} de tal modo para contestar a sus críticos y mostrar que su filosofía contuvo dentro de sí todo que era válido en el desarrollo de Fichte y

KANT (7): COMENTARIOS EN 'LA OBRA POSTUMUM* 177

los otros Kant fueron un camino considerable hacia la transformación de su sistema en uno del idealismo trascendental puro. Pero confesar este no es la misma cosa para confesar que él alguna vez definitivamente rechazó o abandonó el punto de vista general que es la característica *de las Críticas*. Y no creo que él hiciera así.

3. Dando vuelta a la Idea de Dios, podemos notar en primer lugar que Kant distingue con cuidado entre la pregunta lo que se supone por el término 'Dios', es decir lo que es el contenido de la Idea de Dios, y la pregunta si Dios existe, es decir si hay un ser que posee los atributos comprendidos en la Idea de Dios.

'Dios no es el alma mundial.... El concepto de Dios es aquel de un Ser como la causa suprema de las cosas en el mundo y cuando una persona/37 Dios es concebida como el Ser supremo, la inteligencia suprema, el bueno supremo, quién posee derechos y es una persona. Otra vez, 'un Ser para el cual todos los deberes humanos son al mismo tiempo sus órdenes es Dios '.38 Hombre piensa a Dios según los atributos que le hacen (hombre) un ser en la esfera noumenal; pero en la Idea de Dios estos atributos son levantados, como era, al grado máximo o absoluto. El hombre, por ejemplo, es libre{gratis}; pero su ser implica la receptividad, y su libertad no es absoluta. Dios, sin embargo, es concebido como espontaneidad suprema y libertad, sin la receptividad y sin tasa. Ya que mientras el hombre es finito y un ser variado, en el sentido que él pertenece tanto al noumenal como a las esferas fenomenales, Dios es concebido como la realidad noumenal infinita. El Mundo es concebido como la totalidad de la realidad sensible; pero es concebido como el subordinado al poder creativo de Dios y a su voluntad resuelta y santa. Cuando hemos visto, la relación entre las Ideas de Dios y el Mundo no es una de la coordinación: esto es una relación de subordinación, en el sentido que el Mundo es concebido como el dependiente en Dios.

Ahora, algunas declaraciones en *la Obra Postumum*, si ellos son tomados en el aislamiento, o sea, naturalmente tienden a sugerir que Kant haya abandonado cualquier noción de ser allí Dios independientemente de la Idea de Dios. Así mientras se dice que la Idea de Dios es necesaria, en el sentido que es inevitablemente pensado por la razón pura como un ideal, se dice para representar 'un pensamiento thing39 (*ens rationis*) '.40 en Efecto, 'el concepto de tal Ser no es el concepto de una sustancia, es decir de una cosa que existe independientemente de cualquier pensamiento, pero la Idea (autocreación, *Selbstgeschopf*), cosa del pensamiento, *ens rationis*,

178 KANT

de una razón que se constituye como un objeto de pensamiento, y que produce, según los principios de filosofía trascendental, proposiciones *a priori* y un Ideal, en cuanto al cual no hay ninguna pregunta de la petición si tal objeto existe; ya que el concepto es superior', 41

A primera vista al menos esta última cita declara claramente y explícitamente que la Idea de Dios es un ideal artificial, una creación de pensamiento, y que no hay ningún extramental divino Siendo que corresponde a la Idea. En otra parte, en efecto, en *la Obra Postumum* Kant parece buscar un más simple y más argumento moral inmediato para la existencia de Dios que el argumento ya avanzado en la segunda *Crítica*. Y este hecho obviamente milita en contra de la vista{opinión} que en su vejez Kant abandonó cualquier creencia en Dios

como una realidad objetiva, sobre todo cuando hay otras pruebas para mostrar que él retuvo esta creencia hasta su muerte. Es verdadero, en efecto, que *la Obra Postumum* consiste muy en gran parte en jottings, en ideas que ocurrieron a Kant y que fueron notadas por la consideración adicional; y no es realmente sorprendente si en una serie de tales notas allí parecen maneras de pensar divergentes que no estamos en una posición para armonizar o reconciliar. Al mismo tiempo, sin embargo, se debe recordar que las ideas expresadas en los pasos mencionados en el último párrafo pueden ser paralelas, en alto grado al menos, en *las Críticas*, y que en *las Críticas* Kant también propone una justificación de creencia en Dios. De ahí aun si la divergencia de vistas {opiniones} es más aguda en *la Obra Postumum* que en *las Críticas*, esto no es un fenómeno nuevo.

En *la Crítica de la Razón Pura* Kant había dejado claro ya que en su opinión la Idea de Dios, considerado como la creación de la razón pura, es la de 'un Ideal transcendental'. Esto no expresa ninguna intuición de Dios; tampoco podemos deducir la existencia de Dios de la Idea. Y estas vistas {opiniones} reaparecen en *la Obra Postumum*. No disfrutamos de ninguna intuición de Dios. "Le vemos como en un espejo; nunca cara a cara. '42 de Ahí es imposible deducir la existencia de Dios de la Idea de God:43 esta Idea es una creación de la razón pura, un Ideal transcendental. Adelante, aunque pensemos en Dios como la sustancia infinita, Él no es y no puede ser una sustancia; ya que Él supera las categorías del entendimiento humano. De ahí, si una vez presuponemos este punto de vista, no podemos preguntar con sensatez si hay un Ser divino correspondiente a la Idea de Dios, al menos en cuanto la Idea implica pensar en Dios en términos de categorías. Esta conclusión considerablemente repite el

KANT (7): COMENTARIOS EN el *OPUS POSTUMUM* 179

doctrina de la primera *Crítica*. Pero, cuando hemos visto, Kant continuó en la segunda *Crítica* a ofrecer una justificación moral o práctica para la creencia en Dios. Y en *la Obra Postumum* él ofrece algunas sugerencias para ejecutar o desarrollar esta manera de pensar.

En la segunda *Crítica* Kant justificó la creencia en Dios como un postulado de la razón práctica. Llegamos, o podemos llegar, en la creencia en Dios por la reflexión en las demandas de la ley moral en cuanto a la síntesis de virtud con la felicidad. En *la Obra Postumum* él parece estar preocupado por el descubrimiento de una transición más inmediata del conocimiento de la ley moral a la creencia en Dios. Y el imperativo categórico es representado como conteniendo dentro de sí el precepto de considerar todos los deberes humanos como órdenes divinas. 'En la razón moral y práctica está el imperativo categórico para considerar todos los deberes humanos como órdenes/44 divinas Otra vez, ver todos en Dios. El imperativo categórico. El conocimiento de mis deberes como órdenes divinas, articuladas por el imperativo/45 categórico Así 'el concepto de Dios es el concepto de un sujeto imponente por la obligación fuera de mí 46 el imperativo categórico es para nosotros la voz de Dios; y Dios es manifestado en el conocimiento de la obligación moral, por la ley moral.

Desde luego Kant insiste que este no sea una prueba de la existencia de Dios como una sustancia que existe fuera de la mente humana. Él también insiste que nada sea añadido a la fuerza de la ley moral por la consideración de ello como una orden divina, y que il un hombre no cree en Dios la fuerza de obligación del imperativo categórico no es así tomado lejos/47 y es fácil entender que aquellos que concentran su atención en tales declaraciones son inclinados a sacar la conclusión que la palabra ' God 'se hizo para Kant simplemente un nombre para el imperativo categórico sí mismo o un nombre para una proyección puramente subjetiva de una voz que habla por la ley moral. Pero, cuando hemos visto, en preseñoritas de Kant no podía haber posiblemente una prueba de la existencia de Dios como una sustancia particular. Y a menos que Kant esté listo para rechazar la doctrina de la segunda *Crítica* sobre la autonomía de la voluntad, él está obligado a decir que la fuerza moral del imperativo categórico no depende de nuestra consideración de ello como la expresión de una orden divina. Pero esto no necesariamente sigue aquel Dios es para él no más que un nombre para el imperativo categórico. Lo que sigue es que el único acceso que tenemos a Dios es por el conocimiento moral. Ninguna demostración teórica de la existencia de Dios es posible. Este es, en efecto, la doctrina de el

180 KANT

Crítica; pero en *la Obra Postumum* Kant parece buscar una unión más inmediata entre conocimiento de la obligación y creencia en Dios. 'Libertad conforme a leyes: deberes como órdenes divinas. Hay Dios/48

Esto está quizás en la luz de este deseo de encontrar una justificación más inmediata de la creencia en Dios que deberíamos interpretar los pasos en *la Obra Postumum* que a primera vista parecen ascender a una declaración del argumento *a priori* u ontológico para la existencia de Dios. Kant nos dice, por ejemplo, que 'la idea (*Gedanke*) de Él es al mismo tiempo la creencia en Él y en Su personalidad'.⁴⁹ Otra vez, 'la mera Idea (*Idee*) de Dios al mismo tiempo un postulado de Su existencia. Pensarle y creer en Él es una proposición/⁵⁰ idéntica y si debiéramos unir{conectar} estas declaraciones con la declaración que 'un ser necesario es un el concepto de que es al mismo tiempo una prueba suficiente de su existencia',⁵¹ podríamos ser inclinados a suponer que Kant, después haber rechazado el argumento ontológico en *la Crítica de la Razón Pura*, vino para aceptarlo en *la Obra Postumum*. Pero es más improbable que él hizo algo de la clase. Él parece hablar, no de una demostración teórica, como el argumento ontológico pretendido para ser, pero de 'una prueba suficiente para el conocimiento moral, es decir del punto de vista puramente práctico o moral. 'El principio de realizar todos los deberes como órdenes divinas en la religión, demuestra que la libertad del humano va a... y es al mismo tiempo, con relación a principios puros prácticos de la razón, una prueba de la existencia de Dios como el que Dios/⁵² No es que yo primero tenga una idea de la esencia divina, de la cual deduzco la existencia de Dios. Es mejor dicho que por el conocimiento del imperativo categórico me elevo a la idea de Dios como diciéndome{hablándome} por y en la ley moral. Y tener esta idea de Dios y creer en Él son la cosa misma. O sea, concebir a Dios tan inmanente a mí, como moralmente mandando{ordenando} el sujeto, es concebirle como la existencia. Pero esta conciencia de Dios como inmanente en el conocimiento moral es 'una prueba suficiente de Su existencia sólo para este conocimiento.

Si esta interpretación está en las líneas derechas (y uno está apenas en una posición a dogmatize en esta materia{asunto}), podemos decir quizás que Kant da o sugiere un equivalente moral de o análogo al argumento ontológico. Éste fue pensado por sus defensores ser una demostración teórica de la existencia de Dios de tal clase que, una vez correctamente entendido, esto obliga el asentimiento. Kant no admite esto

KANT (7): COMENTARIOS EN 'LA OBRA POSTUMUM* 181

hay cualquier tal argumento. Pero hay algo análogo a ello. Concebir a Dios como moralmente mandando{ordenando} sujeto, inmanente en el conocimiento moral, y tener una creencia religiosa en Él cosa misma ar. Pero este no significa que de una idea puramente abstracta de un legislador moral supremo uno puede deducir teóricamente la existencia de este legislador divino de tal modo para obligar el asentimiento de la mente. Esto significa mejor dicho que dentro de y para el conocimiento moral sí mismo la idea de la ley como la voz de un legislador divino es equivalente a la creencia en la existencia de Dios. Para tener esta idea de Dios es, para el conocimiento moral, postular Su existencia. Este puede no ser una argumentación muy convincente. Ya que es discutible que en la carrera larga esto asciende a la tautología que creer en Dios debe creer en Él. Pero es evidente al menos que Kant busca un acercamiento más inmediato a la creencia en Dios basado en el conocimiento moral que el que ya desarrollado en la segunda *Crítica*. Como él habría desarrollado su nuevo acercamiento, si él hubiera tenido la oportunidad de hacer así, no podemos decir, **por supuesto.**

4. Hemos visto que la síntesis entre las Ideas de Dios y el Mundo es efectuada por el hombre, el sujeto de pensamiento. Este es posible porque el hombre es un ser mediano; y el concepto de hombre es un concepto mediano o idea. Ya que el hombre tiene un pie, tan hablar, en ambos campos. Él pertenece al supersensible como al sensible, el noumenal y las esferas fenomenales; y por el conocimiento moral el sensible es subordinado al supersensible. La razón humana puede pensar así la totalidad de supersensible estando en la Idea de Dios y la totalidad de sensible estando en la Idea del Mundo; y esto sintetiza estas Ideas postulando una relación entre ellos por lo cual la Idea del Mundo es subordinada a la Idea de Dios.

Aquel hombre pertenece a la orden{al pedido} sensible o la esfera es evidente. O sea, es evidente que él pertenece a la clase de seres orgánicos físicos. Y, como tal, él es sujeto a las leyes de la causalidad decidida. Pero su vida moral manifiesta su libertad; y, como libre{gratis}, él pertenece a la orden{al pedido} de noumenal o esfera. 'El hombre (un ser en el mundo, *ein Weltwesen*) es al mismo tiempo un ser que posee la libertad, una propiedad que es fuera de los principios causales del mundo, pero que sin embargo pertenece al hombre/⁵³ y poseer la libertad debe poseer el espíritu. 'Hay así un ser encima del mundo, a saber *el espíritu* de hombre/⁵⁴ y ser libre{gratis} en virtud de un principio espiritual debe ser una persona. 'El ser corpóreo vivo es

besouled (*animal*). Si es una persona, es un ser humano/55 el Hombre es una persona en la cual él es un ser libre{gratis}, tímido, moral.

¿Significa este que el hombre es partido, como era, en dos elementos? Esto obviamente significa que podemos distinguimos entre hombre como noumenon y hombre como el fenómeno. 'El hombre en el mundo pertenece al conocimiento del mundo; pero el hombre como consciente de su deber en el mundo no es el fenómeno, pero noumenon; y él no es una cosa, pero una persona/56, Pero aunque el hombre posea esta naturaleza dual, hay una unidad de conocimiento. '(El sujeto) soy una persona, no simplemente consciente de mí, sino también como el objeto de la intuición en espacio y tiempo, y para perteneciendo al mundo/57 poseo 'el conocimiento de mi existencia en el mundo en espacio y tiempo'.58 Esta unidad, que es al mismo tiempo una unidad de dos principios, es manifestado en el conocimiento moral. 'Hay en mí una realidad que, diferente de mí en la relación causal de efficacy (*nexo effectivus*), actúa en mí (*agit, facit, ópera-tur*). Esta realidad, que es libre{gratis}, es decir independiente de la ley natural en espacio y tiempo, me dirige interiormente (me justifica o condena); y, hombre, soy esta realidad.../59 Además, mi libertad puede traducirse en la acción dentro del mundo. 'Hay en el hombre un principio activo pero supersensible que, independiente de la Naturaleza y de la causalidad natural, determina fenómenos y es llamado la libertad/60

Si Kant hubiera desarrollado su teoría de la construcción de experiencia, él, en efecto, podría haber sacado el ego empírico y hombre como un ser fenomenal de autopostular del ego noumenal con miras a la autorealización moral. Pero decir este debe decir que hay tierras{razones} en la filosofía Kantian para el desarrollo de la posición adoptada por Fichte. Y éste, en efecto, siempre mantenía que su propio sistema era un desarrollo consecuente de las tendencias interiores de Kantianism. Como es, sin embargo, somos presentados mejor dicho con el concepto metafísico del hombre como el microcosmo que piensa el macrocosmo, a saber el Universo. El Universo, como pensado por el hombre en las Ideas reglamentarias de Dios y el Mundo, es una proyección de la naturaleza dual del hombre. Ninguna Idea representa un objeto dado. Y de la Idea reglamentaria de Dios como el Ideal transcendental no podemos deducir la existencia de Dios como una sustancia. A fin de que Su existencia puede ser dicha{hablada} de como dado o manifestado, es manifestado sólo al conocimiento moral en su conciencia de la obligación. Pero, cuando hemos visto, este deja el problema de la existencia objetiva de Dios en

KANT (7): COMENTARIOS EN el *OPUS POSTUMUM* 183

incertidumbre. ¿Es la realidad correspondiente al término 'Dios' simplemente el principio supersensible en el hombre él mismo, el ego nou-menal? ¿O ello un Ser es distinto del hombre, que es conocido sólo en y por la conciencia de obligación? Por mi parte pienso que la segunda vista{opinión} representa la convicción de Kant. Pero no se puede decir que los jottings que forman *la Obra Postumum* hacen la respuesta muy clara. Mejor dicho hace el trabajo ilustran la tendencia de Kantianism de transformarse en un sistema del idealismo transcendental, subordinando siendo a pensado o, mejor dicho, por último identificándolos. No pienso que Kant él mismo alguna vez tomó este paso decisivo. Pero la tendencia de hacer así es implícita en sus escrituras, aun si Kant no tomara amablemente a las sugerencias de Fichte que él debiera eliminar el elemento de realismo en su sistema o, como Fichte dijo, el elemento 'de dogmatismo'. Es, sin embargo, inadecuado para interpretar la filosofía Kantian simplemente en términos de su relación al idealismo especulativo que lo logró. Y, si lo tomamos por sí mismo, podemos ver en ello una tentativa original de solucionar el problema de reconciliar los dos reinos necesariamente y libertad, no reduciendo un al otro, pero encontrando el punto de la reunión en el conocimiento moral del hombre.

Capítulo Diecisiete REVISIÓN CONCLUYENTE

Empirismo británico por el racionalismo Continental por los comentarios introductorio - la Aclaración y la ciencia de hombre - la filosofía de historia - comentarios de Immanuel Kant-Final.

i. En el prefacio al volumen presente comenté que los cuartos, quintos y sextos volúmenes de esta *Historia*, que juntos cubren la filosofía de los diecisiete y dieciocho siglos, forman una trilogía. O sea, ellos pueden ser considerados como un todo. A principios del Volumen 4 había un capítulo introductorio acerca de la materia{del asunto} cubierta en tres volúmenes. Y prometí suministrar una revisión de conclusión común al final de Volumen 6.

El objetivo de esta revisión de conclusión no es dar una sinopsis de las filosofías diferentes habladas en la trilogía, pero intentar un poco de discusión de la naturaleza, importancia y valor de los estilos principales de filosofar o movimientos filosóficos en los diecisiete y dieciocho siglos. Será necesario encajonar las discusiones a ciertos temas seleccionados. Adelante, aunque la referencia sea, por supuesto, hecha a filósofos individuales, será a veces necesario tratar movimientos complejos del pensamiento, comprendiendo filosofías que diferencian el uno del otro en importante respecta, como si ellos representaran estilos homogéneos de filosofar o sistemas hasta homogéneos. En otras palabras, propongo de permitirme de la discusión de tipos ideales, como era, y en generalizaciones que están de pie en la necesidad de la calificación considerable. Este procedimiento, en efecto, puede no ser deseable en sí mismo, pero me parece ser un modo legítimo de llamar la atención hacia ciertos rasgos del pensamiento filosófico en el período en cuestión, a condición de que, por supuesto, esto las filosofías diferentes sean tratadas por separado en otra parte.

2. En la introducción al cuarto volumen la atención fue llamada hacia el deseo de Descartes de vencer el escepticismo reanimado del Renacimiento que incluyó el escepticismo sobre la posibilidad de solucionar problemas metafísicos y logro

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 185

verdad en metafísica. Y vimos que él contempló{buscó} matemáticas como un modelo del razonamiento claro y cierto. Él deseó dar a la filosofía una claridad y certeza análoga a la claridad y la certeza de matemáticas y destilar, como era, írom método matemático un método que permitiría a mente de ^che ponerse de un modo ordenado del paso a andar sin confusión o error.

Es fácilmente comprensible que Descartes contempló{buscó} matemáticas como un modelo de razonamiento cuando uno recuerda sus propios estudios matemáticos y talentos y los avances contemporáneos en este sujeto. Y no hay nada excepcional en este caso del pensamiento filosófico que es bajo la influencia de factores extra-filosóficos. Ya que aunque la filosofía tenga una continuidad de su propio, en el sentido que podemos dar razón inteligible de su desarrollo histórico, esta continuidad no es absoluta, como si la filosofía persiguiera un camino completamente aislado, sin la unión con otros factores culturales. Puede ser bajo la influencia de otros factores de varios modos. Pueden influir en ello, por ejemplo, en el respeto del concepto del método apropiado para ser empleado. La tendencia de Descartes de contemplar{buscar} matemáticas como el suministro de un modelo de método es un caso en

^point. Otro ejemplo sería tentativas modernas de interpretar la metafísica como hipótesis de la generalidad más amplia que aquellos de las ciencias particulares, una interpretación que refleja la influencia de un modelo extra-filosófico, a saber el método hypothetico-deductivo de la física moderna. Otra vez, la filosofía puede ser bajo la influencia de .factors extra-filosófico en el respeto de su materia o del hincapié hecho en un cierto tema o temas. En la Edad Media la filosofía era poderosamente bajo la influencia de la teología, 'la reina de las ciencias. En las primeras décadas del siglo diecinueve podemos ver el conocimiento del desarrollo histórico, que encontró la expresión en el crecimiento de la ciencia histórica, reflejada en el sistema de Hegel. El marxismo obviamente mostró la influencia del conocimiento creciente de la parte jugada por factores económicos en la historia de civilización y cultura. La filosofía de Bergson debió mucho no sólo a la hipótesis científica de

evolución de jl sino también a los estudios de psicólogos y sociólogos. El pensado Whitehead era bajo la influencia de la transición de clásico a la física moderna. Otra vez, la filosofía puede ser bajo la influencia de factores extra-filosóficos en cuanto a la formulación de sus problemas. Por ejemplo, el problema de la relación entre alma y cuerpo es un clásico y un problema recurrente; pero la subida de las ciencias particulares

186 una HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

ha afectado los caminos de los cuales el problema se ha presentado a filósofos diferentes. El avance de mecánica conducida al problema que se presenta a filósofos del siglo diecisiete en una luz, mientras el desarrollo moderno en la psicología ha dado un colorante bastante diferente, tan hablar, al problema en los ojos de pensadores posteriores. En un sentido podemos hablar del mismo problema, de un problema 'perenne'; pero en otro sentido podemos hablar de problemas diferentes, a saber en el sentido que los factores relevantes diferentes que afectan nuestra concepción y formulación del problema básico tienen que ser tenidos en cuenta.

Hablar de esta manera es reconocer simplemente hechos empíricos: no debe proclamar la teoría que la verdad es relativa. Es, en efecto, tonto para negar los datos históricos a los cuales los adherentes de la teoría de relativismo apelan en apoyo de su tesis. Pero esto no necesariamente sigue aquel reconocimiento de los datos históricos implica la aceptación de la tesis que los sistemas de la filosofía deben ser juzgados simplemente y únicamente en términos de sus contextos históricos y situaciones, y que ningunos juicios absolutos sobre la verdad o la falsedad de las proposiciones comprendidas en ellos son posibles. Nos cuesta negar que en el curso de su filosofía de desarrollo (es decir las mentes de filósofos) haya sido bajo la influencia de factores extra-filosóficos. Pero está todavía abierto a nosotros para hablar, sin referirse a estos factores, si las proposiciones articuladas por filósofos son verdaderas o falsas.

Volviendo a la admiración de Descartes para el modelo matemático del método, podemos recordar que otros filósofos racionalistas principales del período moderno pre-Kantian eran también bajo la influencia de este modelo, Spinoza, por ejemplo. Pero lo que es llamado 'el racionalismo' 1 en la historia de la filosofía del siglo diecisiete no consiste simplemente en una preocupación por el método. Es natural pensar en la filosofía como capaz de aumentar nuestro conocimiento de la realidad 2 Este es una expectativa espontánea; y cualquier duda sobre la capacidad de la filosofía a este respecto sigue, más bien que precede, la expectativa. Es comprensible, por lo tanto, que el éxito de señal de la aplicación de matemáticas en la ciencia física a partir del tiempo del Renacimiento adelante debería inclinar a algunos filósofos para pensar que la aplicación en la filosofía de un método análogo a aquella de matemáticas les permitiría no sólo sistematizar lo que era conocido ya o dar la forma del conocimiento, tan hablar, a proposiciones que eran verdaderas, pero que no habían sido lógicamente demostradas, sino también

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 187

aumentar nuestro conocimiento por la deducción de verdades desconocidas o no reconocidas. La idea de usar matemáticas para el avance de la ciencia física no era, por supuesto, nueva. Roger Bacon, por ejemplo, había insistido ya en la necesidad de este uso en el siglo trece. Pero al mismo tiempo es no antes del Renacimiento realmente podemos hablar de la señal o el éxito asombroso de la aplicación en la física. Era natural, por lo tanto, que algunos pensadores de postrenacimiento deberían contemplar{buscar} la aplicación en la filosofía de un método análogo a aquella de matemáticas para aumentar el alcance de nuestro conocimiento de la realidad. En otras palabras, los racionalistas estuvieron preocupados no sólo con la metodología sino también con la utilización del método apropiado de descubrir nuevas verdades, aumentar nuestro conocimiento positivo de la realidad.

Ahora, si reunimos la idea de dar a la filosofía un método análogo a aquella de matemáticas y la idea de deducir de proposiciones fundamentales o de proposiciones ya demostradas otras proposiciones que nos dan la nueva información actual sobre la realidad, obtenemos la idea de un sistema deductivo de la filosofía que será parecida a matemáticas en su forma deductiva, pero diferente de ello en el sentido que el sistema de filosofía nos dará verdades sobre la realidad existente. No tengo la intención de implicar que este diferencia habría sido universalmente admitido por pensadores de postrenacimiento y Renacimiento. Galileo, por ejemplo, pensó en matemáticas, no como una ciencia puramente formal que expone las implicaciones de definiciones libremente elegidas y axiomas", pero como abriéndonos el mismo corazón de la Naturaleza, como el permiso de nosotros leer el libro de Naturaleza. Sin embargo, está claro que una proposición sobre, supongamos, las propiedades de un triángulo, no nos dice que hay objetos triangulares, mientras que los grandes filósofos racionalistas del período moderno pre-Kantian pensaron en ellos en lo que concierne a con la realidad existente.

Ahora, la aplicación acertada de matemáticas en la ciencia física naturalmente sugirió que el mundo sea inteligible 'o racional'. Así para Galileo Dios había escrito el libro de Naturaleza en caracteres matemáticos, como era. Y, en efecto, si la filosofía debe ser un sistema deductivo y al mismo tiempo darnos la cierta información actual sobre el mundo, es obviamente necesario asumir que el mundo es de tal clase que es posible para la filosofía para hacer este. En la práctica este significa que la relación causal será asimilada a la relación de la implicación lógica. Y encontramos entre los filósofos racionalistas la tendencia de hacer esta asimilación.

Ahora, déjenos asumir que el mundo es un sistema racional en el sentido que esto tiene una estructura inteligible que puede ser reconstruida por el filósofo por un proceso de deducción. La filosofía puede ser representada entonces como desplegarse de la razón sí mismo, de tal modo que el desarrollo sistemático del conocimiento filosófico nos revela la estructura objetiva de la realidad. Pero si el sistema de realidad puede ser reconstruido por un proceso deductivo que representa autodesplegar de la razón, es bastante natural postular una teoría de ideas que son al menos prácticamente innatas. Ya que autodesplegar de la razón significará el desarrollo de un sistema filosófico por la mente de sus propios recursos, por decirlo así. Y el sistema será prefigurado en la mente en la forma de ideas que están prácticamente presentes del principio, aunque la experiencia pueda ser la ocasión de ellos haciéndose actual. No pienso implicar que un sistema deductivo de la filosofía necesariamente implica una teoría de ideas innatas. Pero si es representado como desplegarse de la mente sí mismo, y si esta descripción significa algo más que el desarrollo de las implicaciones lógicas de ciertas definiciones y axiomas que son o libremente elegidos o sacados de algún modo de la experiencia, alguna versión de la teoría de ideas innatas parece ser requerida. Y la teoría de ideas prácticamente innatas obviamente cabe en muchísimo mejor con el concepto de autodesplegar de la mente o la razón que una teoría de ideas innatas actuales.

Si la filosofía debe descansar en ideas prácticamente innatas, y si sus conclusiones son ser seguramente verdaderas a la realidad, está claro que estas ideas deben representar verdaderas perspicacias en esencias objetivas. Adelante, requeriremos algún aseguramiento que en el proceso de la deducción filosófica tratamos de la realidad existente, y no simplemente con el reino de la posibilidad. Podemos entender, por lo tanto, el cariño de metaphysicians racionalista para el argumento ontológico para la existencia de Dios. Puesto que si es válido, esto permite una inferencia inmediata de la idea a la existencia de la realidad última, Dios o el ser absolutamente perfecto y necesario.

¿Cómo es este argumento del uso en una reconstrucción deductiva de la estructura de realidad? De esta manera. Si presionamos la analogía entre el desarrollo de un sistema deductivo de matemáticas y la construcción de un sistema filosófico, somos llevados a comenzar en la filosofía con una proposición que expresa la existencia del ser último (una proposición tomada como análogo a los axiomas fundamentales en matemáticas) y

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 189

deducir finito siendo asimilando la relación causal a aquella de implicación lógica. Requerimos, por lo tanto, ser asegurado de la existencia del principio metafísico primario o ser último. Y el argumento ontológico, pasando di-

el jpectly de la idea de este siendo a su existencia, cabe en mucho mejor con las demandas de un sistema puramente deductivo que hace *un a posteriori* argumento que explícitamente deduce la existencia de Dios de la existencia del ser finito. Ya que deseamos pasar, en la lengua lógica, del principio a la conclusión más bien que de la conclusión al principio.

La cuenta anterior del racionalismo es, por supuesto, una descripción de un tipo ideal, de lo que podría ser llamado el racionalismo puro o ideal. Y no puede ser aplicado sin la calificación a los grandes sistemas de la filosofía continental pre-Kantian. De los tres para conducir sistemas racionalistas de que hablaron en el Volumen 4 esto es los de Spinoza que se acercan el más estrechamente a la descripción. El Descartes, cuando vimos, no comenzó con la realidad última, pero con la existencia del ego finito como pensando el sujeto. Y él no pensó que la existencia del mundo puede ser deducida de la existencia de Dios. En cuanto a Leibniz, él se distinguió entre necesario

verdades o verdades de razón y verdades contingentes o verdades de hecho. Él tendió, en efecto, presentar esta diferencia que como es con relación a nuestro conocimiento finito; pero él lo hizo sin embargo. Y él no mantuvo que la creación de las mónadas que realmente existen es lógicamente deducible de la esencia divina por un proceso de razonar basado en el principio de no contradicción. Para explicar la transición de la orden{del pedido} de esencias necesarias a aquella de existencias contingentes él invocó el principio de perfección o de mejor jather que el principio de no contradicción.

Pero aunque la descripción de racionalismo que he dado encima no pueda ser aplicada sin la calificación a

todos aquellos sistemas que son sistemas generalmente etiquetados de la metafísica racionalista, esto representa una tendencia que está presente en todos ellos. Y en mis comentarios introductorios a este capítulo di el aviso que para la discusión de estilos diferentes

*of filosofar yo debería hacer el uso de tipos ideales y permitirme de generalizaciones que, de su aplicación a casos particulares, estarían de pie en la necesidad de la calificación.

Es apenas necesario, pienso, hablar con mucho detalle de la teoría de ideas innatas. Ya que me parece que en sus líneas principales la crítica de al menos Locke de la teoría como una hipótesis superflua es claramente justificada. Si la teoría de los prácticamente innatos

190 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

las ideas significaron simplemente que la mente posee la capacidad de formar ciertas ideas, todas las ideas podrían ser llamadas innatas. Pero en este caso no habría ninguna razón en describirlos tan. La teoría puede tener el punto sólo si las ciertas ideas no pueden ser sacadas de la experiencia, mientras otras ideas pueden ser tan sacadas. ¿Pero qué se supone por la derivación de ideas de la experiencia? Si, por supuesto, la experiencia es reducida a la recepción de impresiones (en el sentido de Hume), y si piensan de ideas como efectos automáticos o como representaciones fotográficas de impresiones, se hace muy difícil, si no imposible, explicar ciertas ideas como sacado de la experiencia. No tenemos ninguna impresión, por ejemplo, de la perfección absoluta o del infinito absoluto. Pero si una vez tenemos la actividad constructiva en cuenta de la mente, no parece ser necesario más tiempo{ya} para suponer que una idea de la perfección absoluta, por ejemplo, es o impresa por dios o innata. Si, en efecto, la idea fuera equivalente a una intuición de la perfección absoluta, no podíamos explicar su origen en términos de la actividad que sintetiza de mente basada en la experiencia de la perfección finita y limitada. Pero no parece haber cualquier razón adecuada de decir que poseemos intuiciones de perfección absoluta e infinitud absoluta. Y podemos dar una explicación empírica del origen de tales ideas, a condición de que no entendamos la derivación de la experiencia como el sentido de la representación fotográfica de los datos inmediatos de percepción sensoria e introspección. No es que la teoría de ideas innatas declare una imposibilidad lógica. Es mejor dicho que parece constituir una hipótesis superflua a la cual el principio de economía o la navaja de afeitar de Ockham puede ser de manera rentable aplicado. La teoría puede ser, por supuesto, transformada en el camino que Kant posteriormente lo transformó en su teoría de categorías *a priori*, que eran mohos {moldes} de conceptos, como era, más bien que conceptos o ideas en el sentido ordinario. Pero una vez que ha sido transformado de esta manera esto puede realizar ya no su función original de formar una base para un sistema metafísico en el sentido en el cual los racionalistas pre-Kantian entendieron la metafísica.

El rechazo de la teoría de ideas innatas debe implicar, por supuesto, el rechazo del ideal racionalista si este es tomado para ser el ideal de deducir un sistema de realidad simplemente de los recursos de la mente sí mismo sin el recurso para experimentar. Ya que este ideal implicaría la teoría de ideas prácticamente innatas. Pero el rechazo de esta teoría no necesariamente implica el rechazo del ideal de una metafísica deductiva como tal. Ya que podríamos ser capaces de llegar a los principios fundamentales

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 191

de tal metafísica sobre la base de experiencia. O sea, la experiencia podría ser la ocasión de nuestra vista de la verdad de ciertas proposiciones metafísicas fundamentales. Tome la proposición, 'todo que nace hace así

* mediante una causa extrínseca'. Las ideas de nacer y de la causalidad son obtenidas por la experiencia: ellas no son ideas 3 innatas Adelante, las ideas son distintas. La idea, o sea, de ser causado no es obtenida por el mero análisis de la idea de nacer, en cierto modo que haría verdadero para decir que la proposición en cuestión es una tautología. De ahí la proposición es sintética. Pero si, cuando creo para ser el caso, la proposición expresa una perspicacia en una unión necesaria objetiva, esto no es un sintético *a posteriori* proposición, en el sentido de una generalización empírica que podría resultar confesar de excepciones. Al

contrario, esto es una proposición *a priori* sintética, no en el sentido que es innato, pero en el sentido que su verdad es lógicamente independiente de la verificación empírica y si hay varias proposiciones de este tipo, puede muy estar bien posible dar a metafísica general u ontología la forma

, de una ciencia deductiva.

Esto seguramente no sigue, sin embargo, esto de proposiciones del tipo mencionó que podemos deducir proposiciones existenciales. La proposición, 'todo que nace hace así mediante una causa extrínseca', declara que si algo entra en ser ello hace así mediante una causa extrínseca. Esto no declara que hay algo que nace, ha hecho así o hará así. Tampoco podemos deducir de la proposición la conclusión que hay, ha sido o será algo de esta clase. Más exactamente, de dos proposiciones, ninguno de las cuales es una proposición existencial, no podemos deducir lógicamente una conclusión existencial. Podemos ser, por ejemplo, capaces de deducir una proposición o proposiciones que serán verdaderas de cualquier ser finito, si hay cualquier finito ser; pero no podemos deducir que hay de hecho un ser finito. En otras palabras, si nosotros conceden que puedan haber proposiciones *a priori* sintéticas, resulta que podemos deducir un esquema de realidad en el sentido de un cuerpo de proposiciones que serán verdaderas de cosas existentes si hay cualquier cosa existente. Pero no podemos deducir que esta condición es de hecho realizada. Permanecemos dentro de la esfera de posibilidad.

Adelante, de proposiciones que declaran lo que debe ser verdadero de cada cosa existente que podemos deducir proposiciones sólo similares. O sea, de proposiciones necesarias no podemos

192 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

deduzca proposiciones contingentes, la parte de enfrente de las cuales es posible. Y este sostiene bien si encajonamos proposiciones necesarias a aquellos de matemáticas lógicas y puras formales o si admitimos principios metafísicos que son necesariamente verdaderos. En otras palabras, si comenzamos con preñoritas que pertenecen a metafísica general u ontología y procedemos deductivamente, permanecemos dentro de la esfera de metafísica general u ontología. De tales preñoritas no podemos deducir las proposiciones verdaderas que pertenecen al cuerpo de una ciencia particular. Podemos aplicar, por supuesto, principios metafísicos que son necesariamente verdaderos de, supongamos, cada cosa finita a clases particulares de cosas finitas. Pero este no es el mismo como la deducción de las proposiciones de química o botánica o medicina de preñoritas metafísicas. Si asumimos que la proposición que todo que nace hace así mediante una causa extrínseca es una proposición metafísica necesariamente verdadera, resulta que si hay tal cosa como el cáncer del pulmón esto tendrá una causa o causas. Pero esto seguramente no sigue esto podemos deducir de la metafísica cuales las causas son.

No tengo la intención de implicar que Descartes, por ejemplo, creyó que nosotros podemos comenzar de hecho con verdades metafísicas generales y luego deducir lógicamente todas las verdades de ciencias naturales, prescindiendo de experimento u observación, hipótesis y verificación empírica. Pero la tendencia de racionalismo era asimilar el cuerpo entero de proposiciones verdaderas a un sistema matemático en el cual todas las conclusiones son lógicamente implicadas por las preñoritas fundamentales. Y en cuanto los racionalistas entretuvieron el ideal de tal asimilación, ellos se permitían de un sueño vano.

Ahora, ha sido dicho encima que de dos preñoritas ninguno de cual es una proposición existencial no podemos deducir una conclusión existencial. Pero la pregunta se levanta {surge} si nosotros podemos comenzar con una proposición existencial y deducir otras proposiciones existenciales de tal modo que de la existencia del principio ontológico último podemos deducir la existencia de dependiente, ser finito. ¿En otras palabras, podemos nosotros comenzar con la afirmación de la existencia del absolutamente perfecto e infinito siendo y deducir la existencia del ser finito?

Para hacer este, deberíamos ser capaces de demostrar una de dos cosas. Deberíamos ser capaces de mostrar

que el sentido del término 'infinito siendo' contiene como la parte de sí el sentido del término 'finito siendo' o que la naturaleza del ser infinito es tal que esto debe causar necesariamente (esto

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 193

es, crear) el ser finito. En el primer caso deberíamos tener una filosofía monistic. Afirmar la existencia del ser infinito sería afirmar la existencia del ser finito, éste comprendido de algún modo dentro del antiguo. Si hubiéramos demostrado ya la existencia del ser infinito, por el argumento ontológico por ejemplo, sólo deberíamos analizar el término 'infinito siendo' para mostrar que el ser finito existe. En el segundo caso no necesariamente deberíamos tener una filosofía monistic; pero el ser finito, aun si distinto de Dios, provendría de Él por una necesidad de la naturaleza divina.

En cuanto a la primera alternativa, el término 'infinito siendo' es usado a diferencia del término 'finito siendo', y esto comprende éste dentro de su sentido sólo en el sentido que esto implica la negación de finitude. La afirmación de la existencia del ser infinito implica la negación que este ser es finito, no que el ser finito existe como su modificación. Unos podrían desear quizás afirmar que el término 'infinito siendo', tomado a diferencia de 'finito siendo', es vacío; y esto para darlo contenta debemos entenderlo como el sentido del complejo infinito de seres finitos. Pero en este caso la aseveración que el ser infinito existe sería equivalente a la aseveración que el número de seres finitos es infinito. Y sería como ocioso para hablar de la deducción de la existencia de finito siendo de aquel de infinito siendo cuando debería hablar de la deducción de la existencia de tazas de té de la declaración que el número de tazas de té es infinito. En el contexto presente estamos preocupados por la deducción de finito siendo de aquel de infinito siendo cuando la existencia de éste es conocida ya. ¿Pero si afirmar la existencia del ser infinito debían afirmar que el número de seres finitos es infinito, cómo podría posiblemente decirse que nosotros sabíamos que allí es infinito ser a menos que supiéramos que había un número infinito de seres finitos? Y en este caso la pregunta de deducir su existencia no se levantaría{no surgiría}.

¿En cuanto a la segunda alternativa, a saber aquella de la exposición que Dios crea por una necesidad de Su naturaleza, qué base podríamos posiblemente tener para tal aseveración? Si entendemos por dios, un ser absolutamente perfecto e infinito, afirmar que la existencia de Dios debe afirmar la existencia de un ser que es en la naturaleza autosuficiente. O sea, la creación del ser finito no puede añadir nada a Dios que carecería por otra parte. Y en este caso no parece que podría haber cualquier tierra{razón} concebible para afirmar la necesidad de crea-

194 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

tion. Es significativo que Leibniz, tratando de explicar creación divina, tenía el recurso a la idea de moraleja más bien que de la necesidad metafísica. Pero si una vez entendemos por dios al ser absolutamente perfecto, no parece haber cualquier tierra{razón} para hablar de la creación como 'necesario' en cualquier sentido de la palabra.

Por supuesto, si hablábamos de teísmo y panteísmo como tal, deberíamos considerar el tema entero de la relación del finito al infinito. Pero hemos estado hablando de un punto específico, a saber la deducción de finito de infinito siendo cuando la existencia de éste es tomada como conocido. Y esta pregunta implica un diferencia entre finito e infinito, ya que esto es una pregunta de deducir la existencia del finito de aquel del infinito. Si, por lo tanto, el término 'infinito siendo' es analizado de tal modo que esto significa simplemente un número infinito de seres finitos, el problema de la deducción, como al principio entendido, simplemente desaparece. Todo que es requerido es un análisis de 'el infinito que es', y el análisis disuelve el problema. La pregunta original ya no posee cualquier significado. Si, sin embargo, mantenemos el diferencia que es esencial para el significado del problema (es decir el diferencia entre el infinito y el finito), parece no haber ninguna tierra{razón} concebible para una deducción de la existencia de finito siendo de aquel del ser infinito. Y es con esta deducción sola que hemos estado preocupados, no con los problemas que se levantan{surgen} cuando procedemos el otro camino por ahí y deducimos la existencia del infinito de la existencia del finito.

Resumir estas reflexiones críticas en forma dogmática. En primer lugar, de preñoritas que declaran lo que debe ser verdadero de algo si hay algo, no podemos deducir la conclusión que hay algo. En segundo lugar, de preñoritas que declaran lo que debe ser necesariamente verdadero de algo que no podemos deducir

conclusiones que son de hecho verdaderas, pero que podrían ser posiblemente falsas. En el tercer lugar, nosotros no podemos comenzar con la afirmación de infinito siendo y deducir la existencia del ser finito. No podemos construir, por lo tanto, una metafísica puramente deductiva según el modelo de un sistema matemático, si queremos decir con una metafísica puramente deductiva el que en cual la afirmación del ser que es primero en la orden{el pedido} ontológica corresponde a las preñoritas fundamentales de un sistema matemático y en cual la deducción de la existencia del mundo de finito

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 195

los seres corresponden a la deducción de conclusiones en el sistema matemático.

Obviamente, estos comentarios críticos afectan los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibniz sólo en cuanto ellos se acercan a lo que he llamado el tipo ideal del racionalismo. Y ellos hacen este en grados variantes. Esto no es mi intención de negar que estos filósofos dijera algo que era verdadero o interesante. Por lo menos estos filósofos nos presentan perspectivas interesantes ante el mundo. Y ellos levantan problemas filosóficos importantes. Adelante, ellos ofrecen programas, como era, para la investigación subsecuente. Así la descripción de Spinoza de la conciencia o el sentimiento de la libertad como la ignorancia de determinar causas pueden ser interpretados, cuando miramos hacia atrás, como una invitación al desarrollo de la psicología de profundidad. Y el Leibniz' el sueño de una lengua simbólica ideal tiene una importancia obvia en los campos del análisis lógico y lingüístico. Pero todo esto no cambia el hecho que la historia del racionalismo continental pre-Kantian ha ayudado a mostrar que la filosofía metafísica no puede tomar una forma sugerida por una analogía cercana con la forma deductiva de matemáticas puras.

3. Cuando giramos nuestra atención al empirismo británico, damos vuelta a un movimiento de pensamiento que tiene un mucho mayor significado para la filosofía contemporánea que puede decirse que el racionalismo continental pre-Kantian tiene. Hume es un pensador vivo en cierto modo en el cual Spinoza no es. El empirismo de los diecisiete y dieciocho siglos, en efecto, ha sido desarrollado; y la lengua en la cual los pies son expresados ahora es algo diferente de esto empleado por los empíricos clásicos. En particular, el hincapié es hecho ahora en lógico más bien que en consideraciones psicológicas. Pero el hecho permanece aquellos ejercicios de empirismo una influencia poderosa en el pensamiento moderno, sobre todo, por supuesto, en Inglaterra, mientras que la influencia ejercida por filósofos racionalistas pre-Kantian en los pensadores más metafísicamente dispuestos de hoy no proviene de su aproximación a lo que he llamado el racionalismo como un tipo ideal, pero de otros aspectos de su pensamiento.

En la discusión del empirismo británico clásico uno es afrontado con una dificultad análoga a esto con el cual es afrontado en el intento de hablar del racionalismo como tal. Para aquellos filósofos de los diecisiete y dieciocho siglos que son tradicionalmente clasificados como el empírico diferenciado muy bastante en sus vistas{opiniones}. Si uno interpreta el empirismo en la luz de su punto de partida, a saber la teoría de Locke que todas las ideas

196 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

son sacados de la experiencia, entonces debemos incluir obviamente Locke como un empírico. Pero si uno interpreta el movimiento en la luz de su punto de la llegada a la filosofía de Hume, tendremos que confesar que las filosofías de Locke y Berkeley, conteniendo elementos de empírico, no son puramente sistemas de empírico. Pero esta dificultad es, por supuesto, inevitable si proponemos de hablar del empirismo como un juego de doctrinas y como un tipo ideal más bien que como un movimiento histórico. Y como en esta sección tengo la intención de concernirme con el empirismo como representado principalmente por Hume, comento de antemano que estoy perfectamente bien consciente que mis comentarios son relevantes mucho más al pensamiento de Hume que a aquel de Locke o de Berkeley.

El empirismo de Hume puede ser, por supuesto, considerado bajo aspectos diferentes. Puede ser considerado como una doctrina psicológica sobre el origen y la formación de ideas, o como una doctrina epistemológica acerca de la naturaleza, alcance y límites del conocimiento humano. Podemos considerarlo como una teoría lógica de los tipos diferentes de

proposiciones o como un ensayo en el análisis conceptual, es decir en el análisis de conceptos como la mente, cuerpo, causar etcétera. Pero todos estos aspectos diferentes son unificados por Hume él mismo en su idea de la ciencia de la naturaleza humana, el estudio de hombre en sus actividades cognitivas y que razonan y en su moraleja, vida estética y social. Cuando vimos considerando el pensamiento de Hume en el Volumen 5, él previó una extensión de 'la filosofía experimental' a lo que él llamó, usando el término en un amplio sentido, 'los sujetos morales. Un estudio de hombre no es, como tal, una señal de empirismo. El hombre fue estudiado por los racionalistas también, no hablar de griego, medieval y filósofos de Renacimiento. Pero, como ha sido mencionado sólo{justo}, esto era el objetivo de Hume de aplicar a su materia el método de 'la filosofía experimental'. Y este significó para él restringiéndose a pruebas ofrecidas por la observación. La verdad es que deberíamos esforzarnos por encontrar el más simple y muy pocas causas que explicarán fenómenos. Pero en hacer este no debemos ir más allá de fenómenos en el sentido de la apelación a entidades ocultas, a sustancias no observadas. Pueden haber causas ocultas; pero aun si hay, no podemos tener algo que ver con ellos en la ciencia experimental del hombre. Debemos tratar de encontrar leyes generales (el principio de la asociación de ideas, por ejemplo) que correlacionará fenómenos y permitirá la predicción verificable. Pero nosotros no deberíamos esperar o pretender descubrir causas últimas que superan el

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 197

nivel fenomenal. Y cualquier hipótesis que pretende hacer así debería ser rechazada.

En otras palabras, el plan de Hume es ampliar a la filosofía en general las limitaciones metodológicas de la física Newtoniana. Es por lo tanto bastante razonable decir que como el racionalismo continental era bajo la influencia del modelo de la deducción matemática, tan era el empirismo de Hume bajo la influencia del modelo de la física Newtoniana. Este, en efecto, es hecho completamente claro por Hume él mismo en su introducción *al Tratado de la Naturaleza Humana*. Es así posible mirar tanto racionalismo como empirismo como experimentos, en el racionalismo como un experimento para ver a que distancia el modelo matemático era aplicable en la filosofía, y en el empirismo como un experimento en la aplicación en la filosofía las limitaciones metodológicas de la física 5 clásica

El rasgo del procedimiento actual de Hume que inmediatamente golpea al lector es probablemente reductivo el análisis. Por este término entiendo el análisis del complejo en el simple o relativamente simple y de wholes en partes constituyentes. No había, en efecto, nada la novela en el uso del análisis reductivo como tal. Sin ir más atrás podemos recordar la reducción de Locke del complejo a ideas simples y análisis de Berkeley de cosas materiales como racimos de fenómenos o, cuando él dijo, 'ideas'. Pero Hume aplicó este método de la investigación de mucho más modo radical que sus precursores habían hecho. Sólo tenemos que pensar en su análisis de la causalidad y del mí.

No podemos decir, por supuesto, que la filosofía de Hume era todo el análisis y ninguna síntesis. En primer lugar él trató de reconstruir el complejo de sus elementos. Así él trató de mostrar, por ejemplo, como nuestra idea compleja de la relación causal se levanta{surge}. Para otra cosa él realizó una actividad de síntesis en el sentido de dar a un cuadro general de, supongamos, el grado del conocimiento humano y de la naturaleza de la experiencia moral. Pero la síntesis metafísica del tipo tradicional fue excluida. Fue excluido por sus limitaciones metodológicas, y fue excluido por los resultados de su análisis. Considerando su análisis de la causalidad, por ejemplo, él no podía sintetizar la multiplicidad de objetos fenomenales relacionándolos, como efectos para causar, Al que que superó los objetos para ser sintetizados. El Locke y Berkeley eran capaces de proceder en estas líneas; pero no Hume. De ahí mientras sería incorrecto decir que no hay ninguna síntesis en absoluto en el empirismo desarrollado de Hume, podemos decir legítimamente esto en la comparación

198 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

con los sistemas racionalistas esto es una filosofía analítica{analítica}. O sea, su rasgo obvio es el análisis

reductive más bien que la síntesis cuando este sería entendido por metaphysicians racionalista.

Podemos poner la materia{el asunto} de esta manera. El Hume estuvo preocupado por el análisis de los sentidos de términos como 'la causa', 'mí', 'justicia', etcétera. Él no estuvo preocupado por la deducción de la existencia de una cosa de aquel del otro. De hecho, su empirismo no permitió ninguna tal deducción. De ahí cualquier síntesis metafísica del tipo racionalista fue excluida. El hincapié fue necesariamente hecho en el análisis. Y podemos decir que totalmente la filosofía de empírico debe ser una filosofía predominantemente analítica{analítica}. En las filosofías del análisis de Berkeley y Locke, aunque obviamente presenten, es menos predominante que en la filosofía de Hume. Y la razón es que sus filosofías son sólo en parte el empírico.

No hay, por supuesto, ninguna falta para ser encontrada con el análisis como tal. Tampoco podemos oponernos razonablemente a un filósofo que se dedica principalmente al análisis si él decide hacer así. Completamente aparte del hecho que las síntesis metafísicas construidas sin el análisis cuidadoso de términos y proposiciones probablemente serán castillos de naipes, es completamente natural que los filósofos diferentes debieran tener facilidades diferentes de la mente. Adelante, el hecho que los resultados del análisis de Hume excluyen síntesis metafísicas del tipo tradicional puede ser apenas tomado para demostrar sin más preámbulos que deben haber defectos en su análisis. Ya que el empírico al menos comentaría que esto es un caso de tanto el peor para la metafísica.

Pero aunque no pueda haber ninguna objeción válida al análisis como tal, puede ser posible oponerse a la asunción o asunciones que son implícitas en la práctica de un filósofo dado del análisis. Y me parece que la práctica de Hume del análisis reductive es dirigida por una asunción equivocada, a saber que los verdaderos componentes de la experiencia humana son 'percepciones' atómicas, distintas. Una vez que Hume ha asumido o, como él cree, mostrado que todas las ideas son sacadas de impressions⁶ y que estas impresiones son 'las existencias distintas, permanece sólo para aplicar esta asunción al análisis de aquellas ideas que parecen tener la importancia o el interés. Y si en el proceso de aplicación encontramos casos donde el principio general deja de trabajar, en vista de que esto conduce a inconsistencias insuperable, la duda es inevitablemente puesta sobre la validez del principio general.

El análisis de Hume del mí parece ser un ejemplo.

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 199

El mí es resuelto en 'percepciones' distintas. Pero Hume él mismo confiesa que tenemos una propensión de substituir la noción de identidad para aquel de objetos relacionados (es decir percepciones distintas), y que esta propensión es tan grande que tenemos tendencia para imaginar algo unión{conexión} sustancial de las percepciones. Y parece seguir esto el que que tiene que ser reconstruido de percepciones distintas debe ser algo con el cual podemos atribuir razonablemente tal propensión. Aún este es exactamente lo que no puede ser hecho. Si el mí consiste, cuando Hume dice que esto hace, de una serie o el bulo de percepciones, no hay nada del cual se puede decir razonablemente que esto tiene una propensión de imaginar algo unión{conexión} sustancial de las percepciones. Hume, en efecto, ve la dificultad. Él admite su perplejidad y abiertamente admite que él no sabe corregir sus opiniones o darlos consecuente. Pero esta admisión realmente muestra que su análisis phenomenalic del mí no hará. Y esta conclusión pone la asunción general en duda que los componentes últimos de la experiencia humana son impresiones atómicas, distintas.

Se puede objetar que es incorrecto hablar 'de una asunción'. El análisis de Reductive es un método, no una asunción, y Hume muestra, a su propia satisfacción al menos, que puede ser con éxito aplicado a ideas como aquellos de la causalidad y el mí. Uno puede pensar quizás que la aplicación en caso del mí, por ejemplo, no es acertada. Pero este no es ninguna razón de hablar de una asunción.

Es verdadero, por supuesto, que Hume intenta mostrar en casos concretos que podemos analizar los sentidos de palabras como 'mí en términos de 'percepciones distintas. Y en este sentido es verdadero decir que él no asume simplemente que puede ser hecho. Pero él seguramente asume como una hipótesis trabajadora que nuestras ideas pueden ser explicadas en términos de impresiones distintas. Y él hace este porque él tácitamente asume, otra vez como una hipótesis trabajadora, que los componentes últimos de la experiencia humana son impresiones atómicas, distintas que son los datos empíricos de los cuales nuestra interpretación

del mundo es construida. Él lo toma que podemos reducir nuestra interpretación del mundo a los datos empíricos que son los complementos directos de conocimiento, y que estos datos son 'impresiones'. Pero en la realización de esta reducción de empírico él olvida el mí que entra en la experiencia como el sujeto, a fin de concentrarse en los objetos inmediatos de la introspección. Este procedimiento puede tener que ver quizás con el esfuerzo de aplicar el método de 'la filosofía experimental'

200 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

a 'los sujetos morales. Pero sus resultados, en caso del análisis del mí, muestran las limitaciones del método.

En general, tenemos que procurar no aturdir los resultados de abstracción con los datos últimos de la experiencia. La percepción es una forma de experimentación. Y puede ser que dentro de la percepción podemos distinguir por la abstracción algo correspondiente a lo que Hume llama impresiones. Pero esto no sigue esto las impresiones son los componentes actuales, como era, de la percepción, de modo que podamos reconstruir la experiencia total simplemente en términos de impresiones. Todavía menos hace esto sigue esto lo que percibimos consiste en impresiones. Puede parecer ingenuo para decir que en la percepción debemos distinguírnos entre sujeto, objeto y acto de la percepción. Puede parecer a unos ser no más que una reflexión de lengua, es decir del tipo de objeto del verbo sustancial de la proposición. Pero si uno elimina el sujeto, esto es el sujeto que realiza la eliminación. Y si eliminamos el objeto a diferencia de la percepción, deberíamos terminar en solipsism.

Me parece que las líneas de crítica que he sugerido son aplicables no sólo a la filosofía de Hume sino también a ciertas versiones modernas de su empirismo. Algunos empíricos han tratado de evitar dar la impresión que su análisis phenomenalist es un pedazo de la metafísica, una teoría ontológica. Así según la teoría de 'las construcciones lógicas es posible, en principio al menos, traducir oraciones sobre la mente en otras oraciones que no contienen la palabra 'mente', pero mencionan fenómenos psíquicos o acontecimientos en cambio, de tal modo que si la oración original es verdadera (o falsa) las oraciones equivalentes son verdaderas (o falsas), y *viceversa*. Del mismo modo, una oración sobre una mesa{tabla} podría ser, en principio al menos, traducida en oraciones en las cuales la palabra 'mesa{tabla}' no ocurriría, pero en que los datos del sentido serían mencionados en cambio, allí siendo una relación de equivalencia de la verdad entre la oración original y su traducción. Se dice entonces que una mesa{tabla} es 'una construcción lógica' de datos del sentido, y una mente 'una construcción lógica' de fenómenos psíquicos o acontecimientos. El Phenomenalism es así propuesto como un lógico o lingüístico y no como una teoría ontológica. Pero parece ser dudoso si esta tentativa ingeniosa de evitar necesidad confesar que phenomenism es una teoría metafísica rival a una teoría non-phenomenalist es acertada. Y en cualquier caso pueden preguntarle como, considerando este análisis de la mente, la construcción de 'la construcción lógica' es posible. Adelante, si el análisis de objetos físicos como mesas{tablas} im-

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 201

capas que percibimos datos del sentido (y es difícil ver como esta implicación puede ser con éxito evitada), es discutible que el solipsism es la consecuencia necesaria, a menos que uno quiera sostener la teoría extraña de datos del sentido libres, por decirlo así.

La objeción puede ser puesta que, si mi crítica de Hume es válida o no, esto realmente no toca el rasgo más importante de su empirismo, a saber su teoría lógica. Los empíricos más viejos seguramente se acercaron a la filosofía de un ángulo psicológico. Así el Locke comenzó investigando el origen de nuestras ideas. Y este era una pregunta psicológica. Hume le siguió en este camino remontando el origen de casi todas las ideas a impresiones. Pero aunque tales preguntas psicológicas tengan la importancia si consideramos la historia de empirismo, el valor permanente del empirismo clásico consiste principalmente en su contribución a la teoría lógica. Y esto es este aspecto del pensamiento de Hume que debería ser acentuado. Esto es el aspecto que le une el más estrechamente con el empirismo de módem.

En cuanto al eslabón de Hume con el empirismo moderno, este es, pienso, completamente verdadero. Cuando vimos considerando la filosofía de Hume en el Volumen 5, él hizo una diferencia entre el razonamiento abierto, que concierne 'las relaciones entre las ideas y que es encontrado, por ejemplo, en matemáticas puras, y razonamiento de moraleja, que concierne 'asuntos del hecho' y en que la demostración lógica no tiene ningún lugar. Cuando discutimos, por ejemplo, de un efecto a su causa, nuestras conclusiones pueden ser más o menos probables; pero su verdad no es, y no puede ser, demostrada. Ya que el contrario de una materia {un asunto} de hecho es siempre concebible y posible: esto nunca implica una contradicción lógica. En matemáticas puras, sin embargo, donde estamos preocupados por las relaciones entre ideas y no con asuntos del hecho, la afirmación del contrario de la conclusión de una demostración implica una contradicción.

Hume está aquí preocupado por dos clases del razonamiento; y su conclusión es que el razonamiento sobre asuntos del hecho no puede ascender a la demostración. No podemos demostrar, por ejemplo, la existencia de una cosa de la existencia del otro., en efecto, podemos sentirnos seguros sobre la verdad de nuestra conclusión; pero si nosotros prescindimos de estados del sentimiento y se ocupan del aspecto lógico de la materia {del asunto}, debemos confesar que las conclusiones alcanzadas razonando sobre asuntos del hecho no pueden estar seguras.

En el empirismo moderno este punto de vista es retenido; pero

202 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

el hincapié es hecho en una diferencia entre dos tipos de la proposición. Se dice que una proposición que, en la lengua de Hume, declara una relación entre ideas, es analítica {analítica} y es verdadera *a priori*. O sea, su verdad es lógicamente independiente de la verificación empírica. Se dice que una proposición que, en la lengua de Hume, concierne una materia {un asunto} de hecho, es sintética. Su verdad no puede ser conocida de la proposición sola, pero sólo por la verificación empírica. Esto es la verificación empírica que muestra si la proposición es verdadera o falsa. El contrario de la proposición es siempre lógicamente posible; de ahí ninguna cantidad de la verificación empírica puede darle más que un grado muy alto de la probabilidad.

Esta clasificación de proposiciones excluye, por supuesto, la posibilidad de cualquier proposición existencial necesariamente verdadera. Pero, como interpretado por los empíricos, esto excluye también todas las proposiciones que, sin afirmar la existencia de cualquier cosa, significan para ser tanto informativo sobre la realidad como verdadero *a priori* en el sentido que su verdad no puede ser empíricamente refutada, hasta en principio. Tome, por ejemplo, la declaración que todo que nace o comienza a existir hace así mediante una causa. En la opinión de Hume la verdad de esta declaración no es vista por la intuición. Ya que el contrario es concebible. Tampoco su verdad es demostrable. Es, por lo tanto, una generalización empírica, una hipótesis que puede ser generalmente verificada, pero que, en principio al menos, admite de la refutación empírica. Y supongo que si Hume estuviera vivo hoy, él consideraría lo que es llamado 'indeterminación infra y atómica' como la constitución de la confirmación empírica de su evaluación del estado lógico del principio de causalidad.

En la lengua del empirismo moderno, por lo tanto, hay proposiciones analíticas {analíticas}, que están en algún sentido 'tautologías', y sintético *a posteriori* proposiciones o hipótesis empíricas; pero no hay ningunas proposiciones *a priori* sintéticas. Todos los candidatos por esta clase resultan al final ser tautologías, generalizaciones abiertas u ocultas, o empíricas, que pueden disfrutar de un grado muy alto de la probabilidad, pero la verdad de que no puede ser conocida por el análisis de la proposición sí mismo.

El problema de proposiciones *a priori* sintéticas es demasiado complicado para ser hablado aquí. Pero puede ser también para llamar la atención hacia los puntos siguientes. Déjenos asumir que los fenómenos que son agrupados bajo el título de la indeterminación infra y atómica pueden ser tan interpretados que el principio de causalidad todavía puede ser ofrecido como un candidato por el

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 203

fila de proposición *a priori* sintética. Y déjenos tomarlo que el principio de causalidad declara que algo que nace o comienza a existir hace así mediante una causa ⁷ En un sentido el empírico tiene toda la razón cuando él dice que el desmentido de esta proposición no implica ninguna contradicción lógica. O sea, no hay ninguna

contradicción verbal entre las proposiciones 'X nace' y 'X no tiene ninguna causa'. Si hubiera una contradicción verbal, el principio de causalidad, como declarado encima, sería una proposición analítica{analítica} en el sentido en el cual el empírico entiende el término. Es así posible entender los sentidos de los ingleses (o francés o alemán, etc.) palabras usadas en declaración del principio de causalidad y aún no ver cualquier unión necesaria entre nacer y ser causado. Nos cuesta afirmar que nadie que niega esta unión necesaria entiende las palabras inglesas empleadas en la declaración del principio. Deberíamos tener, pienso, ser capaz de mostrar que hay un nivel más profundo del entendimiento que lo que es generalmente destinado entendiendo los sentidos de ciertas palabras & podría ser reclamado entonces que aunque la posición del empírico no pueda ser atacada en el nivel de reflexión en la cual él está de pie, su insuficiencia puede ser vista cuando uno pasa al nivel de la perspicacia metafísica.

Estos comentarios obviamente no contestan la pregunta si hay o no es proposiciones *a priori* sintéticas. Ellos son diseñados mejor dicho para indicar lo que debe ser mostrado si afirmamos que hay. Esto, en efecto, puede ocurrir al lector que hay otro modo de abordar la posición de empírico, a saber negando que las proposiciones de matemáticas puras, por ejemplo, sean puramente formales en el sentido de ser 'tautológico'. En otras palabras, podría ser reclamado que las proposiciones de matemáticas puras están en algún sentido sobre la realidad, aunque ellas no sean proposiciones existenciales. Pero si deseamos afirmar que ellas son proposiciones *a priori* sintéticas y no proposiciones analíticas{analíticas} en el sentido en el cual el empírico usa el término, debemos estar listos para explicar en que sentido ellos son informativos sobre la realidad.

Volver a Hume. Considerando su clasificación de proposiciones, es claramente imposible construir un sistema deductivo *a priori* de la metafísica, las proposiciones de que serán infaliblemente verdaderas de la realidad. Ni, considerando su análisis de la causalidad, puede nosotros comenzar con los datos de la experiencia y deducir la existencia de Dios por un argumento causal en el camino que tanto Locke como Berkeley pensó que podríamos. Pero esto puede ap-

204 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

la pera a primera vista que es todavía posible considerar teorías metafísicas como hipótesis que pueden disfrutar variando grados de la probabilidad.

Es verdadero, por supuesto, que Hume habló de algunos problemas metafísicos. Y él parece haber querido decir que es más probable que haya alguna causa de la orden{del pedido} en el universo que aguanta una analogía remota a la inteligencia humana que la cual no hay ninguna tal causa. Al mismo tiempo me parece seguir de sus preseñoritas generales que llama que son usados para denotar que las entidades metafísicas están desprovistas del sentido cuando usado en este contexto. Ya que las ideas son sacadas de impresiones. Y si pensamos que tenemos una idea porque usamos una cierta palabra, y si al mismo tiempo no podemos indicar, hasta en principio, la impresión o impresiones de las cuales esta idea es sacada, somos obligados a concluir que no tenemos ninguna tal idea. Y en este caso el término o la palabra son vacíos. La verdad es que Hume tuvo excepciones posibles en cuenta de la regla general que las ideas siguen impresiones. Pero él seguramente no hizo esta concesión a favor de la metafísica. Y aunque esté sólo en un paso retórico que él despiere la metafísica como tonterías sin sentido, soy inclinado a pensar que este paso representa la conclusión a la cual preseñoritas de Hume lógicamente conducen, al menos si presionamos la aseveración que las ideas son imágenes débiles de impresiones. Y en este caso a las teorías metafísicas les cuestan ser hipótesis genuinas.

Parece discutible, por lo tanto, que el empirismo de Hume, si es desarrollado a las conclusiones que están implícitamente contenidas en ello, conduce al rechazo de metafísica como tanta verbosidad. Y este desarrollo ha ocurrido en el siglo presente en las manos del neopositivists o positivistas lógicos o empíricos radicales, según quien las declaraciones metafísicas pueden poseer el significado & no más que 'emotivo' Tan una vez más tenemos un eslabón entre filosofía de Hume y empirismo radical moderno.

Se puede objetar que esta línea de la interpretación asciende al trato del pensamiento de Hume como una especie de preparación para el neo-positivismo, y que este tratamiento es defectuoso en varias cuentas. En primer lugar su importancia contemporánea está mejor dicho en el énfasis que él dio al análisis filosófico en general que en sus anticipaciones de neopositivismo en particular, que, en su forma dogmática original al menos, ha resultado ser una fase que pasa. En segundo lugar un tratamiento de Hume como una preparación para pensadores posteriores, si positivistas

o no, necesariamente deja de hacer la justicia a su propia interpretación de la experiencia humana. Si uno está de acuerdo o no con lo que él dice, su cuenta del alcance y limitaciones del conocimiento humano, su examen de la vida afectiva, moral y estética del hombre y su teoría política, que juntos

^constitute su tentativa de desarrollar una ciencia de hombre, sólo son oscurecidos si uno persiste en el trato de su pensamiento en la función del desarrollo filosófico posterior.

Estas objeciones son, pienso, bien fundado. Al mismo tiempo un tratamiento de la filosofía de Hume en la luz del empirismo posterior ayuda realmente a traer en el alivio su importancia contemporánea. Y es importante hacer este, aun si uno se encajona a un aspecto particular de su importancia contemporánea. El empirismo de Hume sufre de varios defectos graves. Por ejemplo, su atomización de la experiencia es, en mi opinión, un error fundamental; su teoría de ideas no es, pienso, sostenible; y podría ser bien reclamado que Kant, en su insistencia en la unidad transcendental de apperception como una condición básica de la experiencia humana, era en cierto modo más 'empírico' que Hume. Pero los defectos de la filosofía de Hume no disminuyen su importancia histórica. Y aunque en

0 unos respetan sus caídas de pensamiento en modelos más viejos, 10 su concentración en el análisis no es seguramente la menor parte de sus títulos para ser considerados a un pensador vivo.

4. En la introducción al Volumen 4 notamos que la idea de Hume de una ciencia del hombre representa muy bien el espíritu de la Aclaración del siglo dieciocho. Y en la consideración de la Aclaración francesa en el volumen presente" vimos como los filósofos como Condillac se esforzaron por desarrollar las teorías psicológicas y epistemológicas de Locke y dar razón empírica de la génesis y el crecimiento de la vida mental del hombre; como los escritores como Helvetius desarrollaron teorías de la vida moral del hombre; como Montesquieu estudió la estructura y el crecimiento de sociedades; como Rousseau y los otros produjeron sus teorías políticas; como el physiocrats comenzó el estudio de economía; y como los pensadores como Voltaire, Turgot y Condorcet dibujaron teorías del desarrollo histórico

^ en la luz de los ideales de la Edad de Razón. Todos tales estudios, psicológicos, éticos, sociales, políticos, históricos y económicos, pueden ser agrupados juntos bajo el título general del estudio científico del hombre.

En la persecución de este estudio los filósofos que somos acostumbrados para considerar como representantes típicos de la Aclaración estuvieron preocupados para liberarlo de teológico y

206 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

presuposiciones metafísicas. Este es, pienso, uno de los rasgos salientes del pensado el período. El objetivo no es tanto para deducir un sistema completo de principios evidentes para entender los datos empíricos correlacionándolos conforme a leyes empíricamente verificadas. Así el Condillac estuvo preocupado por dar razón empírica del desarrollo de la vida mental del hombre, y Montesquieu se esforzó por agrupar los datos diversos en el desarrollo de sociedades diferentes conforme a leyes universales. En general, el acercamiento empírico de Locke ejerció una influencia extendida. Y hay así una diferencia muy considerable entre la atmósfera, tan hablar, de los grandes sistemas del racionalismo continental y el pensado la Aclaración del siglo dieciocho. La atmósfera del antiguo es aquella de la deducción, de éste aquella de la inducción. Es verdadero que esta declaración, como otras tales generalizaciones imprudentes, está de pie en la necesidad de la calificación. Por ejemplo, uno pensaría apenas inmediatamente en la inducción empírica en la audiencia del nombre de Wolff, el héroe *de German Aufkldrung*. Al mismo tiempo la generalización llama realmente por lo menos la atención, aun si en una manera simplificada demasiado, a una verdadera diferencia en espíritu y atmósfera.

Esta diferencia puede ser ilustrada por una referencia a la teoría moral. La teoría moral de Spinoza formó una parte integrante de un sistema grandioso deductivamente expuesto; y esto estrechamente tuvo que ver con doctrinas metafísicas. Pero cuando damos vuelta a las teorías morales de Hume en Inglaterra o de Helvetius y el Encyclopaedists en Francia, encontramos sus autores que insisten en la autonomía del conocimiento moral y en la separación de ética de la teología.

Del mismo modo, mientras la idea del compacto social o contrato en la teoría política no es sacada del estudio de los datos empíricos, pero constituye una tentativa de dar una justificación racional de autoridades políticas y de la restricción de la libertad individual en la sociedad organizada, no encontramos que muy dan a los teóricos políticos del siglo dieciocho a la deducción de sociedad y autoridades de doctrinas metafísicas y teológicas. Ellos están preocupados mejor dicho con las necesidades observadas del hombre. Y esto es este acercamiento, por supuesto, que permite a Hume substituir por la idea más racionalista del contrato social la idea empírica de la utilidad sentida.

Este no debe decir, en efecto, que los hombres de la Aclaración no tenían ningunas presuposiciones de su propio. Cuando vimos, ellos asumieron una teoría de progreso según el cual el progreso consiste en la racionalización progresiva ot el hombre, esta ración-

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 207

alization implicación de la emancipación del hombre de superstición religiosa y de formas irracionales de gobierno, eclesiástico o civil. En su opinión las frutas de progreso fueron mejor representadas por ellos, los librepensadores cultos *de los salones* Parisinos; y el progreso adicional consistiría en la extensión de las ideas para las cuales ellos estuvieron de pie y en la nueva formación de sociedad según los ideales de la Aclaración. Una vez que una reforma de la estructura social había ocurrido, los hombres avanzarían en moralidad y virtud. Ya que el estado moral del hombre es en gran parte dependiente de su ambiente y de la educación.

Se puede objetar que la teoría de progreso como mantenido por los hombres de la Aclaración era una generalización empírica más bien que una presuposición. Y aunque en el siglo diecinueve esto pueda haber tendido a tomar la forma 'de un dogma', sobre todo cuando se pensaba para ser apoyado por la teoría de evolución, para los pensadores del siglo dieciocho esto tenía más la naturaleza de una hipótesis plástica. Incluso cuando Turgot esperó la ley de Comte de las tres etapas {escenas} del pensamiento humano, él exponía una hipótesis basada en un estudio de los datos históricos más bien que un modelo *a priori* al cual los datos fueron hechos para conformarse.

Es, en efecto, obviamente verdadero que en el juicio de los pensadores de la Aclaración la teoría de progreso estaba basada en hechos históricos. Ellos no lo presentaron como una conclusión sacada de preñoritas metafísicas. Pero es también verdadero que esto jugó la parte de una presuposición, basada en un juicio del valor. O sea, el Encyclopaedists y aquellos que compartieron su perspectiva primero formaron sus ideales del hombre y de la sociedad y luego interpretaron el progreso como un movimiento hacia la realización de aquellos ideales. No hay, por supuesto, nada muy extraño en este procedimiento. Pero esto significó, por ejemplo, que ellos vinieron al estudio de la historia humana con una presuposición que ejerció una influencia excesiva en su interpretación de la historia. Por ejemplo, ellos eran incapaces de apreciar la contribución de la Edad Media a la cultura europea: la Edad Media inevitablemente les apareció como la Alta Edad Media. Ya que si el progreso significara el avance hacia la realización de los ideales representados por *les philosophes* del siglo dieciocho, esto implicó la liberación de algunos rasgos principales de la cultura medieval. La luz fue representada por los pensadores avanzados del siglo dieciocho, y el avance 'de razón' era incompatible con la religión medieval o con una filosofía que estrechamente tuvo que ver con el-

208 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

ology. En este sentido los hombres de la Aclaración tenían 'un dogma' de su propio.

Su punto de vista también significó, por supuesto, que ellos eran incapaces de hacer la justicia a aspectos importantes de naturaleza humana y vida. Es, en efecto, una exageración para decir que *les philosophes* no tenía ningún entendimiento de cualquier aspecto del hombre además de la vida de la razón analítica {analítica} y emancipada. Hume, por ejemplo, insistió en la gran parte jugada sintiendo y afirmó que la razón es y debería ser el esclavo de las pasiones 11 y Vauvenargues enfatizó la importancia del lado afectivo de la naturaleza humana. Incluso si los ataques de Rousseau contra el Encyclopaedists no eran sin la fundación, no podemos tomar sus críticas como la representación de la verdad entera. Al mismo tiempo *el les philosophes* mostró poca apreciación de, por ejemplo, la vida religiosa del hombre. Sería absurdo dar vuelta a Voltaire entre los deístas o a d'Holbach entre los ateos para un entendimiento profundo de la religión. El D'Hoi-bach perfiló una filosofía naturalista de la religión; pero esto no admitirá comparación con las filosofías de idealista de la religión que encontramos en el próximo siglo. Los librepensadores racionalistas del siglo dieciocho

fueron muy preocupados por la idea de la emancipación del hombre de lo que ellos consideraron como el peso de amortiguamiento de las cadenas de superstición y priestcraft para tener cualquier entendimiento profundo del conocimiento religioso.

Este elemento de la superficialidad se muestra, por ejemplo, en el materialista corriente del pensamiento en la filosofía de la Aclaración. Cuando vimos, la palabra 'materialista' no puede ser legítimamente usada como una etiqueta para ser aplicada indiscriminadamente a *les philosophes*. Pero había materialistas entre ellos, y ellos nos presentan el espectáculo algo cómico del hombre como el sujeto contratado en reducir él mismo, tan hablar, a un puramente sustancia material. Es fácil entender la repugnancia y repugnancia que *el Sistema* del d'Holbach *de la Naturaleza* despertó en la mente de Goethe como un estudiante. Y el d'Holbach no era el crudest de los materialistas.

Pero la superficialidad de la filosofía de la Aclaración francesa en algunos de sus aspectos no debería cegar el que a la importancia histórica del movimiento. Rousseau, en efecto, está de pie en una clase solo. Sus ideas tienen un interés intrínseco y ellos ejercieron una influencia considerable en pensadores subsecuentes como Kant y Hegel. Pero aunque el Encyclopaedists y los filósofos del mismo tipo, de quien Rousseau decidió dissociarse, puedan no ocupar un similar

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN

209

posición en el desarrollo de filosofía, ellos sin embargo ejercieron una influencia importante que tiene que ser estimada, pienso, no tanto en términos 'de resultados' definidos a los cuales podemos señalar como en términos de su contribución a la formación de una mentalidad o perspectiva. Quizás podemos decir que los filósofos típicos de la Aclaración francesa representan la idea que la mejoría del hombre, el bienestar y la felicidad descansan en sus propias manos. A condición de que él se libere de la noción que su destino depende de un poder sobrenatural, cuya voluntad es expresada por autoridades eclesiásticas, y a condición de que él siga el camino delimitado de la razón, él será capaz de crear el ambiente social en el cual la moralidad humana verdadera puede prosperar y en que el mayor bien del número mayor posible puede ser con éxito promovido. La idea, que más tarde se hizo tan extendida, que el crecimiento del conocimiento científico y una organización más racional de la sociedad traerían inevitablemente con ellos un aumento de la felicidad humana y adelante el logro de ideales morales sanos era un desarrollo de la perspectiva de la Aclaración. La verdad es que otros factores, como el avance de la ciencia técnica, fueron requeridos antes de que la idea podría asumir

* su forma desarrollada. Pero la idea fundamental que el bienestar humano depende del ejercicio de razón emancipada de las ataduras de autoridades, de dogmas religiosos y de doctrinas metafísicas dudosas entró en la prominencia en el siglo dieciocho. No era, como en la Reforma, una pregunta de substituir al Protestante por el dogma Católico, pero de substituir 'pensamiento libre {gratis}', la autonomía de razón, para

. autoridades.

Estos comentarios no son, por supuesto, queridos para expresar el acuerdo con el punto de vista de hombres como Voltaire. Su idea de la razón fue limitada y estrecho. Ejercer razón destinada para ellos bastante bien pensar como *les philosophes* pensamiento; mientras que a alguien que cree que Dios se ha revelado es racional aceptar esta revelación e irracional para rechazarlo. Y en cualquier caso los hombres de la Aclaración no eran como libre {gratis} de presuposiciones y preju-

* dados cuando ellos afectuosamente imaginaron. Adelante, su racionalismo optimista se ha encontrado obviamente con un desafío poderoso en el siglo veinte. Pero todo esto no cambia el hecho que una perspectiva que ha ejercido una influencia considerable en el mundo moderno tomó la forma clara en el siglo dieciocho. Los ideales de libertad del pensamiento y de la tolerancia, que han jugado tal parte en la civilización de Europa occidental y

210 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

de Norteamérica, encontrada la expresión asombrosa en las escrituras de los filósofos 12 del siglo dieciocho

sin Duda podemos añadir que los filósofos de la Aclaración francesa dieron un estímulo poderoso hacia la promoción de estudios científicos, en la psicología, por ejemplo. Y algunos de ellos, como d'Alembert, hecho verdaderas contribuciones en el avance de búsquedas extra-filosóficas. Pero sus mentiras de importancia principales, pienso, en su contribución a la formación de una mentalidad general o perspectiva.

Hasta cierto punto la filosofía de la Aclaración expresó el desarrollo de las clases medias. Del punto de vista económico la clase media había estado en proceso, por supuesto, del desarrollo durante mucho tiempo. Pero en los diecisiete y dieciocho siglos su subida fue reflejada en corrientes filosóficas del pensamiento que, en Francia, eran hostiles *al régimen ancien* y que ayudaron a preparar el camino para una organización diferente de la sociedad. Tales comentarios, puede ser dicho, tener un sabor Marxista; pero ellos no son por esta razón necesariamente erróneos.

Para concluir deseo llamar la atención hacia un problema seleccionado que proviene de la filosofía del siglo dieciocho. Hemos visto que los representantes típicos de la Aclaración tendieron a insistir en la separación de ética de teología y metafísica. Y pienso que detrás de su actitud había una pregunta filosófica genuina. Pero algunos escritores de la Aclaración obscurecida más bien que clarificada la naturaleza de esta pregunta. Me refiero a aquellos que estuvieron preocupados para sostener que la religión, cristianismo sobre todo dogmático, ejerce una influencia fatal en la conducta moral, con la implicación que el deísmo o el ateísmo, sea el caso, son más conducentes a moralidad y virtud. Esta manera de hablar obscurece la naturaleza de la pregunta filosófica sobre la relación entre ética por una parte y metafísica y teología en el otro. En primer lugar, la pregunta si la virtud es más frecuente entre Cristianos o no cristianos no es una pregunta filosófica. Para otra cosa, si decimos, por ejemplo, que el deísmo es más conducente a moralidad y virtud que son el catolicismo y el protestantismo, implicamos que hay una unión entre creencia metafísicas y moralejas. Ya que el deísmo es, por supuesto, una forma de metafísica. Y deberíamos dejar claro exactamente que clase de unión deseamos afirmar.

La pregunta filosófica en cuestión no es claramente si la conversación sobre la conducta humana puede ser distinguida de la conversación

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 211

sobre la existencia y atributos de Dios o sobre cosas consideradas simplemente como seres. Ya que obviamente puede ser distinguido. En otras palabras, está bastante claro que el ética o la filosofía moral tienen su propia materia. Este fue reconocido, por ejemplo, por Aristóteles en el mundo antiguo y por Aquinas en la Edad Media.

La pregunta inmediata es mejor dicho si los principios morales fundamentales pueden ser sacados de preñoritas metafísicas o teológicas. Pero esta pregunta puede ser formulada de nuevo de un modo más amplio, sin cualquier referencia específica a preñoritas metafísicas o teológicas. Déjenos suponer que alguien dice: 'somos criaturas de Dios; por lo tanto deberíamos obedecerle / la primera declaración es una declaración de hecho. El segundo es una declaración moral. Y el altavoz afirma que el primer implica el segundo. Podemos preguntar, por lo tanto, haciendo la pregunta en una forma general, si una declaración de lo que debería ser el caso puede ser sacada de una declaración de lo que es el caso, una declaración moral de una declaración de hecho. Esta formulación general de la pregunta se aplicaría no sólo al ejemplo que he dado sino también, por ejemplo, a la deducción de declaraciones morales de declaraciones del hecho sobre las características de la naturaleza humana, cuando ninguna referencia es hecha a verdades teológicas.

Esta pregunta, podemos notar, fue formulada explícitamente por David Hume. En cada sistema de la moralidad con la cual me he encontrado hasta ahora yo siempre comentaba que los beneficios de autor durante algún tiempo en la forma habitual del razonamiento y establecen al ser de Dios o hacen observaciones acerca de asuntos humanos, cuando de un repentino estoy sorprendido encontrar que en vez de las cúpulas habituales de proposiciones, *es y no es*, me encuentro sin la proposición que no está relacionada *con deber o deber no*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de la última consecuencia. Ya que cuando este *debería o no deber* expresos un poco de nueva relación o afirmación, es necesario que debiera ser observado y explicado, y al mismo tiempo que una razón debería ser dada para lo que parece totalmente inconcebible,

como esta nueva relación puede ser una deducción de otros, que son completamente diferentes de ello'.¹³, Pero aunque Hume explícitamente levantara esta pregunta, los utilitarios tendieron a pasarlo; y está sólo en la teoría ética moderna que ha sido dado la prominencia.

La pregunta es obviamente importante. Ya que es relevante no sólo al ética autoritario sino también al ética teleológico del tipo que primero afirma que la naturaleza humana es de tal a

212 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

la clase o aquel hombre buscan un cierto final y luego sacan deber-declaraciones de esta declaración del hecho. Y he llamado la atención hacia ello debido a su importancia, no con miras a la tarea de una discusión de la respuesta derecha. Ya que tal discusión implicaría, por ejemplo, un análisis de deber-declaraciones, y este es una tarea para el escritor de un tratado sobre la teoría ética más bien que un historiador de filosofía. Sin embargo, para evitar cualquier malentendido posible de mis comentarios puede ser apropiado declarar explícitamente que no tengo ninguna intención de sugerir que la idea de un ética teleológico debiera ser abandonada. Al contrario pienso que el concepto del bueno es supremo en moralejas, y esto 'debería' deber ser interpretado en la función de la idea del bueno. Al mismo tiempo cualquier defensor de una teoría ética teleológica debe tener en cuenta la pregunta levantada por Hume. Y vale la pena habiendo indicado{advertido} que detrás de las declaraciones polémicas de escritores franceses sobre la separación de ética de metafísica y teología allí está una pregunta filosófica genuina. Que esto fuera Hume quién dio una formulación explícita clara a esta pregunta no es, pienso, sorprendiendo.

5. La mención ha sido hecha en la última sección de la tendencia mostrada por filósofos de la Aclaración francesa para considerar la historia cuando un avance hacia el racionalismo del siglo dieciocho, un avance de la oscuridad en la luz, y esperar en el futuro adelantan que consistiría en la realización más llena{plena} de los ideales de la Edad de Razón. Y en el volumen presente la cuarta Parte fue dedicada a la subida de la filosofía de historia en el período moderno pre-Kantian. Es apropiado, por lo tanto, hacer algunos comentarios generales en esta Revisión de Conclusión sobre la filosofía de la historia. Pero los comentarios deben ser breves. Ya que hablan mejor de la idea de filosofía de la historia en relación a pensadores posteriores que desarrollaron el tema por la magnífica escala. Actualmente deseo contentarme con sugerir simplemente algunas maneras de pensar para la reflexión del lector.

Si por la filosofía de la historia uno quiere decir una crítica del método histórico, entonces la filosofía de la historia es obviamente una tarea posible y legítima. Ya que como es posible examinar el método científico, tan es ello posible de examinar el método o métodos empleados por historiadores. Podemos hacer preguntas sobre el concepto del hecho histórico, sobre la naturaleza y el papel de la interpretación de los datos, sobre la parte jugada por la reconstrucción imaginativa, etcétera. Podemos hablar de las normas de selección que son observadas por historiadores; y nosotros

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 213

puede preguntarse{informarse} que presuposiciones, si alguno, son implícitas en interpretación histórica y reconstrucción.

Pero cuando hablamos de Bossuet o Vico o Montesquieu o Condorcet o Lessing o Pastor como un filósofo de historia, no es de estas preguntas meta-históricas que pensamos. Ya que tales preguntas están preocupadas por la naturaleza y el método de la historiografía más bien que con el curso de acontecimientos históricos. Y cuando hablamos de la filosofía de historia pensamos en interpretaciones del curso actual de acontecimientos históricos más bien que de un análisis del método del historiador, las normas de la selección, presuposiciones, etcétera. Pensamos en la búsqueda de modelos o de un modelo en el curso de la historia y de teorías de leyes universales que son supuestas ser vigentes en la historia.

La conversación sobre la busca para modelos en la historia es algo ambigua. Podemos decir perfectamente bien que los historiadores ellos mismos están preocupados por modelos. Un hombre que escribe una historia de Inglaterra, por ejemplo, está obviamente preocupado para remontar un modelo inteligible de acontecimientos. Él no nos abandona con una serie de declaraciones históricas inconexas como la declaración que Guillermo el Conquistador consiguió en Inglaterra en 1066. Él trata de mostrar como este acontecimiento vino para pasar y por qué el Conquistador actuó cuando él hizo: él trata de ilustrar los efectos que la invasión

normanda tenía en vida inglesa y cultura. Y en hacer este él inevitablemente expone un modelo de acontecimientos. Pero no le llamamos por esta razón un filósofo de historia. Adelante, el mero hecho que un historiador dado echa su red más extensamente y se concierne con una gran variedad de datos históricos no hace de sí le califican para la etiqueta 'el filósofo de history*.

Pero la busca para un modelo en la historia puede significar algo más que este. Esto puede significar el intento de mostrar que hay un modelo necesario en la historia, este modelo que toma la forma de un movimiento hacia un objetivo que será alcanzado lo que los motivos de individuos pueden ser o de una serie de ciclos el curso y ritmo de que son determinados según ciertas leyes universales. En caso de tales teorías deberíamos hablar seguramente de la filosofía de la historia.

Aquí otra vez, sin embargo, hay cuarto {espacio} para un diferencia. Por una parte un hombre podría creer que en su estudio de la historia él había descubierto ciertos modelos recurrentes, y él podría esforzarse entonces por explicar esta repetición en términos de operación de ciertas leyes. O él podría pensar que el curso actual de la historia manifiesta un movimiento hacia una condición

214 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

de asuntos que él considera como deseable y que han ocurrido a pesar de obstáculos. Por otra parte un hombre podría venir al estudio de historia con una creencia ya formada, sacada de la teología o de la metafísica, aquellos movimientos de historia humanos inevitablemente hacia el logro de un cierto final u objetivo. Con esta creencia en mente él entonces se esfuerza por ver como el curso actual de acontecimientos históricos confirma esta creencia. El diferencia está así entre la filosofía empíricamente basada de la historia y un el principio principal de que es una teoría *a priori*, en el sentido que la teoría es traída confeccionada al estudio de historia.

El diferencia, cuando expresado de este modo abstracto, parece estar bastante claro. Pero esto no sigue, por supuesto, esto es siempre fácil adjudicar {asignar} a un filósofo dado de la historia a un ckss definido. Quizás podemos adjudicar {asignar} Montesquieu a la primera clase. Ya que él parece haber pensado que las leyes que él consideró como vigente en la historia fueron sacadas de un estudio de la circunstancia actual. El Bossuet pertenece definitivamente a la segunda clase. Para su convicción que un plan divino providencial es calculado {resuelto} en la historia fue obviamente sacado de la teología. Y el Hegel, en el siglo diecinueve, también pertenece a esta clase. Ya que él explícitamente afirma que en estudiar el curso de historia el filósofo le trae la verdad (creído haber sido demostrado en lo que llamaríamos la metafísica) que la Razón es el soberano de historia, es decir que la Razón Absoluta se manifiesta en el proceso histórico. Pero no es tan fácil clasificar a escritores como Condorcet. Por lo menos, sin embargo, podemos decir que ellos hicieron un juicio del valor sobre el espíritu de la Aclaración, y que este juicio influyó en su interpretación de la historia. O sea, ellos hicieron un juicio del valor aprobatorio sobre la cultura que ellos diagnosticaron como surgiendo del pasado y como comenzando a expresarse en el espíritu de la Aclaración; y ellos entonces interpretaron el pasado en la luz de este juicio. Como ha sido comentado ya, este afectó, por ejemplo, su interpretación de la Edad Media, que constituyó en sus ojos un movimiento retrógrado en el camino ascendente. En otras palabras, su interpretación de la historia y su trazado de un modelo fueron impregnados y bajo la influencia de juicios de valor. La misma clase del comentario podría ser hecha, por supuesto, sobre algunos historiadores de quien no piensan generalmente como filósofos de la historia. El gibón es un ejemplo. Pero el Condorcet parece haber asumido que una ley de progreso funciona en el desarrollo histórico (y su concepto

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 215

de que constituye el progreso obviamente implicó juicios del valor). Y por esta razón pueden llamarlo un filósofo de historia. La verdad es que él no hizo esta asunción muy clara; y él puso la tensión en la necesidad del esfuerzo humano, en particular en el campo de educación, perfeccionar a hombre y sociedad humana. Pero su creencia optimista confidente en el avance de historia de la oscuridad en la luz implicó una asunción implícita sobre un movimiento teleológico en el desarrollo histórico.

No me parece que uno puede despedir justificadamente toda la filosofía de la historia en una manera *a priori* pura. Por lo que aquellas filosofías de la historia están preocupadas que pretenden ser generalizaciones sacadas del estudio objetivo de datos históricos, la pregunta principal es si pruebas empíricas son como dar

probable la verdad de una teoría dada. Podemos levantar, por supuesto, la pregunta si el concepto de leyes históricas, como encontrado, por ejemplo, en la filosofía de Vico, no asume que hay repetición en la historia; y si pensamos que esta asunción es de hecho hecha, está abierto a nosotros para desafiarlo. Pero el desafío tendrá que estar basado en la petición a pruebas históricas. Y si la respuesta es hecha esto el concepto de leyes históricas no asume la repetición en la historia, pero está basado en semejanzas {parecido} y analogías entre acontecimientos diferentes o períodos diferentes, cualquier discusión de estos temas debe ser conducida en la luz de pruebas disponibles., en efecto, podríamos desear decir que el concepto de leyes históricas puede ser excluido *a priori* en virtud de una petición a la libertad humana. Pero aunque la libertad humana y la iniciativa fueran incompatibles con la operación de lo que uno podría llamar 'las leyes de hierro, podría ser posible elaborar una concepción de la ley histórica que sería compatible con la libertad humana. En otras palabras, podría ser posible desarrollar una teoría de textura suelta ciclos culturales que no harían tonterías de la opción humana. La pregunta si había alguna tierra {razón} suficiente para el desarrollo de tal teoría tendría que ser decidida en la luz de datos históricos. Al mismo tiempo, aparte de la pregunta si la división de historia en ciclos culturales es legítima y bien fundada, deberíamos preguntarnos si las llamadas leyes que son supuestas gobernar el ritmo de estos ciclos eran algo mejor que truismos por una parte o, en el otro, proposiciones que el historiador él mismo sería completamente capaz de la articulación, sin la ayuda de cualquier filósofo.

En cuanto a aquellas filosofías de historia en cual el philoso-

216

UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

el pther abiertamente trae al estudio del desarrollo histórico una creencia sacada de la teología o de la metafísica, hay al menos este para ser dicho en su favor, que ellos son honestos, en el sentido que la asunción es explícitamente declarada. A este respecto ellos son preferibles a aquellas filosofías de la historia que en efecto asumen realmente que la historia se mueve inevitablemente hacia un cierto objetivo, pero de que esta asunción es ocultada. Adelante, la creencia que es asumida de la teología o de la metafísica puede ser completamente verdadera. Puede ser completamente verdadero, y en mi opinión es verdadero, aquella providencia divina funciona en la historia y que el plan divino será realizado {comprendido} si seres humanos como ello o no. Pero esto de ningún modo sigue aquella esta creencia puede ser del uso muchísimo práctico para el estudio de historia. Los acontecimientos históricos tienen sus causas fenomenales, y sin la revelación realmente no podemos contar como la circunstancia actual está relacionada para adivinar la providencia. Nosotros podemos hacer conjeturas y especular, es verdadero; podemos ver en la caída de una nación un símbolo del juicio divino, o un símbolo de las transitorias de las cosas de este mundo. Pero ni la conjetura ni un descifre de símbolos del punto de vista de fe permiten la predicción. Si estas actividades consisten en lo que queremos decir con la filosofía de la historia, entonces la filosofía de la historia es, por supuesto, posible. Pero esto es entonces una búsqueda, quizás provechosa y en cualquier caso inocuo, que el hombre de fe puede emprender si él elige; pero no se puede decir para ceder el conocimiento científico. Además, si precipitadamente asumimos que sabemos {conocemos} el plan providencial y que podemos discernir por la reflexión filosófica su operación en la historia, nos encontraremos probablemente cometidos a la justificación de todo que pasa.

Estos comentarios no son queridos para indicar que el escritor presente completamente rechaza la idea de una filosofía de historia que va más allá de preguntas meta-históricas como el análisis de método del historiador y presuposiciones. Pero ellos son queridos para expresar una duda seria acerca de la validez de la idea. Creo que una teología de historia es posible; pero su alcance es sumamente limitado, siendo determinado por los límites de revelación. Y muchísimo me dudo si es posible ir adelante que San. Agustín fue. Pero cuando damos vuelta de Bossuet a los filósofos de historia en el siglo dieciocho, los encontramos substituyendo la filosofía

por la teología en la creencia que ellos dan así a sus teorías de la historia el carácter del conocimiento científico. Y me dudo si la filosofía de la historia es capaz de asumir este carácter. Sin duda, los filósofos hacen declaraciones verdaderas;

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 217

pero la pregunta es si estas declaraciones no son la clase de verdades que pueden ser perfectamente bien hechas por el historiador él mismo. En otras palabras, la pregunta es si el filósofo como tal puede conseguir algo más en el desarrollo de una interpretación sintética de la historia que puede ser conseguido por el historiador. Si no, no hay ningún lugar para la filosofía de la historia en el sentido en el cual el término está siendo usado. Pero es, por supuesto, difícil de dibujar cualquier línea clara de la demarcación entre historia y filosofía de la historia. Si por el término último queremos decir amplias generalizaciones, el historiador él mismo puede hacerlos.

6. Los tres volúmenes de esta *Historia* que son dedicados a la filosofía del diecisiete y dieciocho final de siglos con una discusión del sistema Kantian. Y será obviamente esperado de cualquier Revisión de Conclusión que esto debería contener algunas reflexiones en el pensamiento de Kant. No propongo, por supuesto, dar un resumen de su filosofía. Un resumen preliminar fue proporcionado en la introducción al Volumen 4, y después del tratamiento ampliado de Kant en el volumen presente un segundo resumen sería superfluo. Tampoco propongo de emprender una refutación directa de Kantianism. Propongo en cambio de hacer algunas reflexiones generales sobre sus relaciones a la filosofía precedente y al idealismo especulativo alemán que lo siguió. Y también deseo llamar la atención hacia algunas preguntas que provienen de la filosofía de Kant.

Hay, supongo, una tentación natural para representar la filosofía de Kant como la confluencia de las dos corrientes de racionalismo continental y empirismo británico. Esto es una tentación natural porque hay algunas tierras{razones} obvias para representar su pensamiento de esta manera. Por ejemplo, él fue criado, filosóficamente hablar, en la versión scholasticized de Leibniz' filosofía como presentado por Wolff y sus sucesores, y él entonces se sometió al choque, como era, de la crítica de empírico de Hume que le despertó de sus sueños dogmáticos. Adelante, en la construcción de la propia filosofía de Kant podemos discernir la influencia de ambos movimientos. Por ejemplo, su descubrimiento de Leibniz él mismo, a diferencia de Wolff y sus sucesores, tenía una influencia muy considerable en la mente de Kant; y podemos recordar que Leibniz había afirmado el carácter fenomenal de espacio y tiempo. En efecto, la teoría Kantian *del a priori* puede ser representada cuando en algún sienten un desarrollo de Leibniz' teoría de ideas prácticamente innatas, con la diferencia que las ideas se hicieron en-

218 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

nate funciones categóricas. Al mismo tiempo podemos recordar que Hume él mismo había mantenido una contribución subjetiva a la formación de ciertas ideas complejas, como aquella de la relación causal. Y así podríamos representar la teoría de Kant *del a priori* que como es también bajo la influencia de la posición de Hume en la luz de la convicción del former que la física Newtoniana nos presenta proposiciones *a priori* sintéticas. En otras palabras, Kant no sólo ofreció una respuesta al empirismo de Hume y phenomenalism sino también, en la formulación de esta respuesta, sugerencias utilizadas hechas por el filósofo británico él mismo, aunque éste no viera su significado lleno{pleno} y posibilidades.

Sería, sin embargo, absurdo, eran para representar la filosofía Kantian como una síntesis de racionalismo continental y empirismo británico en el sentido de una refundición de elementos tomados prestados de dos corrientes mutuamente opuestas del pensamiento. Como cualquier otro filósofo, Kant era sujeto de influir por sus contemporáneos y por sus precursores. Y aunque las opiniones puedan diferenciarse sobre el grado de influencia que debería ser asignada a Leibniz y Hume respectivamente, no podemos llamar en cuestión el hecho que cada hombre ejerció alguna influencia en el desarrollo del pensamiento de Kant. De este modo, para la materia{el asunto} de que, hizo Wolff y sus discípulos. Al mismo tiempo cualquier elemento que puede haber sido sacado de o sugerido por otras filosofías

fue tomado y soldado juntos por Kant en un sistema que era más muchísimo que una refundición. Fue querido para reemplazar tanto metafísica racionalista como empirismo, no combinar el incompatible.

El inadecuado de describir el sistema de Kant como una síntesis de racionalismo y empirismo se hace claro si recordamos su problema fundamental, el problema penetrante, tan hablar, de su filosofía. Cuando vimos, él fue afrontado con el problema de efectuar una armonización entre el mundo de la física Newtoniana, el mundo de la causalidad maquinal y determinism, y el mundo de libertad. La verdad es que Descartes también había sido afrontado con un problema análogo: esto no era un problema peculiar a Kant, pero uno que provino de la situación histórica cuando las ciencias naturales habían comenzado una vez su desarrollo notable. Pero el caso es que en luchar cuerpo a cuerpo con este problema Kant presentó al examen crítico tanto racionalismo como empirismo y calculó{resolvió} su propia filosofía, no como una síntesis de estos dos movimientos, pero como un triunfo sobre ellos. El empirismo, él pensó, es inadecuado.

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN

219

el quate porque es incapaz explicar la posibilidad del conocimiento *a priori* sintético. Si tomamos el conocimiento científico en serio, no podemos abrazar el empirismo escarpado, aun si estamos de acuerdo que todo el conocimiento comienza con la experiencia. Debemos tener el recurso a una teoría del elemento formal *a priori* en el conocimiento. O sea, no podemos explicar la posibilidad del conocimiento científico si asumimos que la experiencia es simplemente dada: tenemos que tener la construcción del sujeto en cuenta de la experiencia si vamos a explicar la posibilidad del conocimiento *a priori*. Pero este no significa que deberíamos aceptar la metafísica racionalista. Si alguien toma la experiencia moral, la libertad y la religión seriamente, puede parecerle que la metafísica dogmática de los filósofos racionalistas, al menos de aquellos que tuvieron la libertad en cuenta, ofrece una base racional segura para la ley moral y para la creencia en libertad, inmortalidad y Dios. Pero no es así. La metafísica racionalista no puede resistir a la crítica; y la cavidad de sus pretensiones al conocimiento es mostrada empíricamente por el conflicto de sistemas y por la incapacidad evidente de la metafísica para alcanzar resultados asegurados. Y la teoría *del a priori*, la crítica trascendental del conocimiento, muestra por qué este debe ser el caso. Pero al mismo tiempo que esta nueva ciencia muestra la cavidad de la metafísica dogmática que esto también muestra las limitaciones del conocimiento científico. Y para alguien que toma el conocimiento moral en serio y las creencia y esperanzas que íntimamente tienen que ver con ello el camino isjeft abierto para un racionalmente legítimo, aunque científicamente indemonstrable, creencia en libertad, inmortalidad y Dios. Las grandes verdades de la metafísica son colocadas entonces más allá del alcance de la crítica destructiva por el mismo acto de quitarlos de la posición de conclusiones a argumentos metafísicos sin valor y unirlos con el conocimiento moral que es tanto un rasgo fundamental del hombre como su capacidad del conocimiento científico.

En la resolución de su filosofía Kant obviamente hizo el uso de sugerencias e ideas sacado de otros filósofos. Y los especialistas pueden remontar los orígenes y desarrollo de este o aquella idea. Pero este hecho no justifica nuestro refrán que el sistema Kantian es una refundición de racionalismo y empirismo. Él estuvo de acuerdo con la crítica de empírico de la metafísica racionalista, y al mismo tiempo él estuvo de acuerdo con el metaphysicians sobre la importancia de los problemas metafísicos principales y sobre la existencia de una esfera de la realidad noumenal a la cual la ciencia física no tiene ningún acceso. Pero este no significa

220 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

aquel racionalismo y empirismo pueden ser combinados. Es mejor dicho que la medida de Kant del acuerdo, conectado con su medida del desacuerdo, con cada movimiento le conduce avanzado al desarrollo de una filosofía original. El hecho del conocimiento científico excluye el empirismo escarpado. Y un análisis crítico de la posibilidad y las condiciones de este conocimiento excluyen la metafísica dogmática. Pero el hombre 'no entiende' simplemente: él es también un agente moral. Y su conocimiento moral le revela su libertad y justifica un aseguramiento práctico de la realidad espiritual, mientras su experiencia estética le ayuda a ver el mundo físico como la manifestación de esta realidad. Hasta cierto punto, por supuesto, podemos ver en la filosofía Kantian la culminación de maneras de pensar anteriores. Así es bastante razonable considerar su teoría de la construcción del sujeto de la experiencia como un desarrollo original que resultó de una

combinación de la teoría racionalista de ideas prácticamente innatas con la tendencia de empírico de hablar como si los objetos inmediatos de la experiencia fueran fenómenos o impresiones o datos del sentido. No tengo ningún deseo de negar la continuidad en el desarrollo de filosofía o el hecho que la filosofía de Kant tomó la forma que esto hizo en gran parte debido al carácter del pensamiento filosófico precedente. Pero al mismo tiempo permanece verdadero que en un cierto sentido Kant volvió la espalda a racionalismo como en empirismo. En otras palabras, si deseamos hablar del sistema Kantian como 'una síntesis' de racionalismo y empirismo, deberíamos entender el término que en cierto modo nos acerca a aquel dado ello por Hegel, es decir en el sentido que Kant subsumió los elementos del valor positivo (estimado de su propio punto de vista) en las tradiciones rivales precedentes o antítesis en un sistema original, incorporación en la cual al mismo tiempo transformó estos elementos.

Ahora, si Kant volvió la espalda a la metafísica racionalista, que él llamó 'dogmatismo putrefacto', puede parecer difícil para explicar como esto vino para pasar no sólo que la filosofía crítica fue seguida en Alemania por una serie de sistemas metafísicos sino también que los autores de estos sistemas se consideraron como los sucesores verdaderos de Kant que había desarrollado su pensamiento en la dirección derecha. Pero si uno tiene en cuenta la tensión entre la teoría de Kant de la construcción del sujeto de la experiencia y su doctrina de la cosa en sí mismo, esto es una materia {un asunto} fácil para entender como el idealismo especulativo alemán creció de la filosofía crítica.

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 221

La doctrina de Kant de la cosa en sí mismo no era seguramente desatendida por dificultades. Aparte del hecho que se declaró que la naturaleza de la cosa en sí mismo era incognoscible, no hasta su existencia cuando la causa del material de sensación podría ser positivamente afirmada sin el mal uso (en preñoritas de Kant) de las categorías de causalidad y existencia. Desde luego Kant era consciente de este hecho. Y mientras le pareció que el concepto de fenómeno exigió como su correlativo el concepto de cosa en sí mismo, el antiguo no fabricación de cualquier sentido sin éste, él mantuvo que debemos abstenernos de afirmar dogmáticamente la existencia de la cosa en sí mismo, aunque no podamos menos de pensarlo. Está claro que Kant lo pensó absurdo de reducir la realidad a una mera construcción del sujeto, y que él por lo tanto consideró la retención del concepto de la cosa en sí mismo por el sentido común. Al mismo tiempo él era consciente de su posición difícil y trató de encontrar fórmulas que le salvarían de la contradicción con sí mismo, pero que al mismo tiempo le permitirían retener un concepto que él consideró como indispensable. Uno puede entender la actitud de Kant en esta materia {asunto}. Pero uno también puede entender las objeciones de Fichte a la teoría de la cosa en sí mismo, que él consideró como una superfluidad, en efecto como una monstruosidad. En su vista {opinión} la cosa en sí mismo tuvo que ser eliminada en los intereses de idealismo. En su opinión Kant era un hombre que trató de tener cosas ambos caminos inmediatamente, y quién por lo tanto se implicó en inconsistencias desesperado. Si uno hubiera aceptado una vez la teoría Kantian de la parte del sujeto en la construcción de experiencia, uno estuvo ligado, pensó a Fichte, ir adelante a un totalmente filosofía de idealista.

Este paso implicó inevitablemente una transición de la teoría del conocimiento a la metafísica. Si la cosa en sí mismo es eliminada, resulta que el sujeto crea el objeto en su totalidad; esto no moldea simplemente, tan hablar, un material dado. Y la teoría que el sujeto crea el objeto es obviamente una teoría metafísica, aun si el acercamiento a ello es por vía de una crítica de conocimiento.

¿Pero cuál es este sujeto creativo? Cuando Kant habló sobre la construcción del sujeto de la experiencia, él hablaba del sujeto individual. La verdad es que él introdujo el concepto del ego transcendental como una condición lógica de la experiencia; pero aquí otra vez era del ego individual que él pensaba, el T que es siempre el sujeto y nunca se opone. Pero si transformamos esta condición lógica de la experiencia en un principio metafísico que crea el objeto, podemos

222 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

apenas identifiquelo con el ego finito individual sin estar implicado en solipsism. Para John Smith todos otros seres humanos serán objetos, y entonces ellos serán su propia creación. Para la materia {el asunto} de hecho, John Smith cuando el objeto, como un ego fenomenal, será la creación de él como el ego transcendental. Si, por lo tanto, eliminamos la cosa en sí mismo y transformamos el ego transcendental de Kant, una condición

lógica de la experiencia, en el principio metafísico supremo, somos llevados al final a interpretarlo como el sujeto infinito universal que es productivo ambos del sujeto finito y del objeto finito. E inmediatamente estamos implicados en un sistema metafísico auténtico.

No quiero, por supuesto, hablar aquí de las fases de la filosofía de Fichte o la historia del idealismo especulativo alemán en general. Estos temas deben ser reservados para el siguiente volumen de esta *Historia*. Pero deseé indicar{advertir} que las semillas del idealismo especulativo estaban presentes en la filosofía Kantian sí mismo. Por supuesto, los idealistas especulativos estuvieron preocupados para reducir todas las cosas a un principio metafísico supremo del cual, de una manera u otra, ellos podrían ser filosóficamente deducidos, mientras que Kant no compartió esta preocupación{interés}. Y hay una diferencia obvia en atmósfera e interés entre la filosofía crítica y los sistemas metafísicos que lo lograron. Al mismo tiempo esto no es simplemente una pregunta 'de sucesión'; ya que los sistemas del idealismo especulativo tienen un más que la unión temporal con la filosofía de Kant. Y si uno admite este y al mismo tiempo rechaza lo que creció de la filosofía de Kant, uno cuesta aceptar esta filosofía en cuanto esto formó el punto de partida para lo que uno rechaza. Y este significa en la práctica que presenta al idealista y los aspectos subjetivist del pensamiento de Kant al examen crítico. Ya que si uno reafirma estos aspectos y elimina en cambio la cosa en sí mismo, es difícil evitar acompañar a los sucesores de Kant a lo largo del camino que ellos pisaron.

¡Es, en efecto, fácil para entender que en medio del siglo diecinueve el grito fue levantado 'detrás a Kant!', y que Neo-Kantians juego ellos mismos para desarrollar las posiciones críticas, epistemológicas y éticas de Kant sin caerse en lo que ellos consideraron como las fantasías fantásticas de los idealistas especulativos. Kant era para ellos principalmente al autor paciente, metódico, meticoloso, analíticamente dispuesto de la primera *Crítica*; y ellos pensaron en los sistemas del gran idealista metaphysicians de Fichte a Hegel como repre

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 223

senting una traición del espíritu de Kant. Y este punto de vista es absolutamente comprensible. Al mismo tiempo es, pienso, indiscutible que el sistema Kantian se prestó al mismo desarrollo (o explotación, de ser preferida) que ello re

*f ceived en las manos de los idealistas especulativos. En apoyo de la actitud de Neo-Kantians podemos decir, por supuesto, que Kant deliberadamente substituyó una nueva forma de la metafísica, una metafísica de conocimiento o de la experiencia, para la metafísica más vieja que él rechazó, y que él consideró esta nueva metafísica como capaz de dar el verdadero conocimiento, mientras que él no habría considerado seguramente la metafísica de Hegel del Absoluto, por ejemplo, como la constitución del conocimiento. En otras palabras, él habría desconocido seguramente aquellos que reclamaron para ser sus niños, como él rechazó las tentativas preliminares de Fichte de mejorar la filosofía crítica eliminando la cosa en sí mismo. Pero aunque uno pueda sentirse asegurado que Kant no habría mirado con mucho favor en los vuelos metafísicos de sus sucesores, este no cambia el hecho que él los proveyó de una fundación prometedora para sus construcciones.

Es posible, sin embargo, acentuando otros aspectos de la filosofía Kanfs que aquellos acentuados por sus sucesores de idealista, considerarlo como señalando en completamente una dirección diferente. El rechazo de Kant de la metafísica dogmática, puede ser dicho, era más que un rechazo de los sistemas del racionalismo continental de Descartes a Leibniz y sus discípulos. Ya que Kant expuso el carácter engañoso de todos fingió{pretendió} demostrafions en la metafísica y mostró que el conocimiento metafísico es imposible. La verdad es que él ofreció una nueva metafísica de su propio; pero este era a todos los efectos el análisis de las condiciones subjetivas de la experiencia. Esto no pretendió darnos un conocimiento de la llamada realidad noumenal. Kant, en efecto, tuvo realmente la creencia en cuenta en la existencia de la realidad noumenal; pero este era inconsecuente con su cuenta de la función de las categorías. Ya que las categorías tienen el contenido y el sentido sólo en su aplicación a fenómenos. De ahí es sin sentido, en preseñoritas de Kant, a la conversación de la realidad noumenal o de un 'super-

^ substrate sensual' como existencia. De hecho, si la realidad es una de las categorías, esto es absurdo para hablar de la realidad noumenal en absoluto. Es verdadero, podemos examinar la naturaleza de los juicios científicos, morales y estéticos. Pero en preseñoritas de Kant realmente no somos autorizados para usar el juicio moral como la base para cualquier clase de la metafísica. Él no habría admitido, por supuesto, la

validez de esta interpretación de

224 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

su pensamiento. Pero de hecho, puede ser reclamado, el servicio valioso realizado por Kant debía mostrar que independientemente de lo que puede ser conocido pertenece a la esfera de las ciencias, y que la metafísica no es sólo no la ciencia sino también sin sentido. A lo más esto puede tener el significado sólo 'emotivo'. Y este es a qué, la teoría de Kant de la fe práctica realmente asciende, cuando es dado su valor de realización.

En otras palabras, puede ser argumentado que aunque el sistema Kantian diera ocasión directamente a los sistemas del idealismo especulativo es realmente un a mitad de camino casa en el camino al positivismo. Y esto está en esta luz, supongo, que los positivistas desearían considerarlo. Ellos no le seguirían, por supuesto, en su teoría de proposiciones *a priori* sintéticas y de las condiciones de su posibilidad. Pero ellos considerarían su rechazo parcial de la metafísica como un paso en la dirección derecha; y ellos desearían, pienso, enfatizar los aspectos de su filosofía que parecen señalar el camino a un rechazo más radical, aun si Kant él mismo no entendiera las implicaciones llenas{plenas} de estos aspectos.

Pero el hecho que tanto idealista el metaphysicians como positivistas puede ofrecer tierras{razones} para afirmar que los puntos de sistema Kantian en dirección de sus tipos de la filosofía obviamente no nos obligan para concluir que debemos elegir uno de los dos tipos. Hay otra posibilidad, a saber aquel de rechazar las teorías Kantian que conducen a esta opción. Después de todo, la revolución Copernican de Kant era una hipótesis diseñada para explicar la posibilidad del conocimiento *a priori* sintético en la suposición que no podía ser explicado en una hipótesis diferente. Y hay mucho cuarto{espacio} para preguntar aquí. Podemos preguntar si hay de hecho conocimiento *a priori* sintético. Y si decidimos que hay, todavía podemos preguntar si su posibilidad no puede ser mejor explicada de un modo diferente de esto en el cual Kant lo explicó. Otra vez, aunque sea extensamente dado por supuesto que Kant mostró de una vez para siempre que la metafísica especulativa no puede conducir al conocimiento, esta asunción está abierta a la pregunta. Pero es imposible tratar con estas preguntas en unas palabras. Una discusión cuidadosa de la revolución Copernican de Kant implicaría la discusión no sólo de las propias teorías de Kant sino también del empirismo de Hume que era en parte responsable de su pensamiento de aquellas teorías necesarias. Y el único modo realmente satisfactorio de mostrar que puede haber conocimiento metafísico es producir ejemplos y mostrar que ellos son ejemplos. Tales tareas no pueden ser intentadas aquí.

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 225

Pero puede ser comentado que en cualquier diálogo genuino con Kant un filósofo debe esforzarse por averiguar sus perspicacias y distinguirse entre ellos y lo que es débil o falso. En otras palabras, sería absurdo suponer que en caso de un pensador de tal estatura su filosofía puede simplemente ser lanzado en el montón de la basura de sistemas rechazados. Para tomar pero un ejemplo, la insistencia de Kant en la unidad de apperception como una condición fundamental de la experiencia humana me parece representar una perspicacia genuina e importante. Incluso si él dejó de ver que el sujeto sustancial afirma su propia realidad ontológica en el juicio, él no olvidó el sujeto.

7. Para concluir podríamos considerar brevemente la declaración que era a veces hecha esto mientras que la filosofía medieval estuvo preocupada por el problema de ser, la filosofía moderna ha estado preocupada por el problema del conocimiento 14

Este es una declaración difícil para tratar con. Si fuera entendido en cierto modo similar a aquella de la declaración que la astronomía está preocupada por los cuerpos celestes y botánica con plantas, sería obviamente falso. Por una parte mí-ydiaeval los filósofos tenían mucho para decir sobre el conocimiento. Por otra parte, si la preocupación{el interés} con el problema de ser es tomada para significar la preocupación{el interés} con problemas de la existencia, con la explicación metafísica de la realidad empírica y con el problema del Que y Muchos, nos cuesta decir que el problema de ser era ausente de las mentes de hombres como Descartes, Spinoza y Leibniz.

Adelante, declaraciones que implican decir que 'la filosofía medieval' y 'la filosofía moderna' están preocupadas respectivamente con este o está obviamente abierto a la crítica que ellos son, en su misma naturaleza, simplificaciones injustificables de situaciones complejas. O sea, tales declaraciones están abiertas

a la objeción bien fundada que esto engaña a fondo para hablar sobre medieval y filosofía de postrenacimiento como si cada uno fuera una unidad homogénea. El antiguo recorrido, por ejemplo, de metaphysi-sistemático ^ síntesis Al-de Aquinas o Colores pardos Scotus a las reflexiones críticas de Nicholas de Autrecourt, Hume medieval. Y éste, a saber filosofía de postrenacimiento, no era obviamente todo el pedazo. Si comparamos Aquinas con Kant, es seguramente verdadero decir que la teoría de conocimiento ocupa una posición mucho más prominente en el pensamiento de éste que esto hace en aquel de los antiguos. Pero si seleccionamos para

226 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

la comparación otros pensadores medievales y modernos, nuestro juicio sobre el grado al cual cada uno fue preocupado por problemas epistemológicos podría ser algo diferente.

Otra vez, la tentativa de dar una interpretación general del mundo y de la experiencia humana puede ser encontrada tanto en la filosofía medieval como en la filosofía de los diecisiete y dieciocho siglos. Incluso el Kant no estuvo preocupado sólo con la pregunta: ¿Qué puedo saber{conocer}? Él también estuvo preocupado, como él dijo, con las preguntas: ¿Qué debería yo hacer? ¿y, Qué puedo esperar? La reflexión en estas preguntas nos conduce no sólo en la filosofía moral apropiada sino también a los postulados de la ley moral. Y aunque, para Kant, la inmortalidad y la existencia de Dios no sean demostrables, una cosmovisión general es abierta hasta nosotros en los cuales la ciencia, las moralejas y la religión son armonizadas. Una crítica del proceso de razón nos muestra las limitaciones del conocimiento definido; pero esto no destruye la realidad o la importancia de los problemas 15 metafísicos principales y aunque las soluciones sean una materia{un asunto} de la fe práctica o moral más bien que del conocimiento, es tanto natural como legítimo por la razón de intentar formar una vista{opinión} general de la realidad que va más allá del campo de matemáticas y de la ciencia, el campo, es decir del conocimiento 'teórico'.

La verdad es que el grado al cual Hume podría intentar cualquier tal interpretación general de la realidad era, en sus propios principios, sumamente limitados. La naturaleza de realidad en sí mismo y las causas últimas de fenómenos era para él cubierta en el misterio impenetrable. Por lo que la explicación metafísica estuvo preocupada, el mundo era para él un enigma. El agnosticismo era la única actitud sensible para adoptar. Su filosofía, por lo tanto, era crítica principalmente y analítica{analítica}. Pero el mismo puede ser dicho de algunos pensadores del siglo catorce. La diferencia es que ellos contemplaron{buscaron} la revelación y la teología para suministrarlos de una vista{opinión} general de la realidad, mientras que Hume no hizo.

Pero aunque la excepción pueda ser tomada en varias tierras{razones} a la declaración que la filosofía medieval está preocupada por el problema de ser y filosofía moderna con el prob-*v lem del conocimiento, la declaración puede servir para llamar la atención hacia ciertas diferencias entre medieval y pensamiento de postrenacimiento. Si tomamos la filosofía medieval en conjunto, podemos decir que el problema de la objetividad de conocimiento no es prominente. Y una razón de este es, pienso, que un filósofo como Aquinas creyó que percibimos directamente

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN

227

objetos físicos como árboles y mesas{tablas}. Nuestro conocimiento natural de seres puramente espirituales es, en efecto, indirecto y analógico: no hay ninguna intuición natural de Dios. Pero percibimos árboles y mesas{tablas} y hombres, no nuestro propio modifica-subjetivo

jjpns o nuestras ideas de árboles y mesas{tablas} y hombres. La verdad es que podemos hacer juicios erróneos sobre la naturaleza de lo que percibimos. Puedo juzgar, por ejemplo, que un objeto en la distancia es un hombre cuando de hecho esto es un arbusto. Pero el modo de corregir tal error es hacer lo que somos acostumbrados para hacer, a saber examinar el objeto más estrechamente. Los problemas del error se levantan{surgen} contra el fondo, tan hablar, de una teoría de realista de la percepción, la teoría de sentido común que disfrutamos de la percepción inmediata de los objetos de connatural de la cognición humana. Aquinas no era, por supuesto, tan ingenuo para suponer que necesariamente sabemos{conocemos} todo que pensamos que sabemos{conocemos}. Pero él creyó que disfrutamos del acceso directo, como era, al mundo, que la mente es capaz de detener{entender} cosas en su ser inteligible, y que en el acto del conocimiento genuino esto sabe que esto sabe{conoce}. Mientras, por lo tanto, él estuvo listo para hablar de preguntas sobre

los orígenes, condiciones y limitaciones del conocimiento y sobre la naturaleza y causas

^of juicios erróneos, las preguntas generales sobre la objetividad de conocimiento no habrían tenido mucho sentido para él. Ya que él no pensó en ideas como una pantalla colocada entre nuestras mentes y cosas.

Pero si seguimos Locke en la descripción de ideas de tal modo que ellos se hacen los objetos inmediatos de percepción y pensamiento, es natural preguntar si nuestro 'conocimiento' del mundo realmente es el conocimiento, es decir si nuestras representaciones corresponden a la realidad que existe independientemente de la mente. No pienso implicar que todos los filósofos en los diecisiete y dieciocho siglos mantuvieron una teoría representativa de la percepción y se implicaron en el problema de la correspondencia entre nuestras representaciones y las cosas que ellos pretenden representar. El Locke él mismo no mantuvo la teoría representativa consecuentemente. Y si, con Berkeley, describimos objetos físicos como

* los racimos 'de ideas', el problema de la correspondencia entre ideas y cosas simplemente no se levantan{no surgen}. El problema se levanta{surge} sólo si se dice que ideas tienen una función representativa y son los objetos inmediatos de percepción y conocimiento. Pero si el problema se levanta{surge} realmente, la pregunta si nuestro *a primera vista* el conocimiento del mundo es el conocimiento realmente objetivo se empuja en el primer plano. Y es natural entonces

228 UNA HISTORIA DE FILOSOFÍA 6

tratar esta pregunta antes de que emprendamos cualquier síntesis metafísica. La epistemología o la teoría del conocimiento se hacen básicas en la filosofía.

Otra vez, mientras el filósofo medieval seguramente no pensó en la mente como un recipiente puramente pasivo de impresiones, él consideró su actividad como una de penetrar la estructura inteligible objetiva de la realidad 16 en Otras palabras, él pensó en la mente como la conformación sí mismo a objetos más bien que de objetos como necesidad conformarse ellos mismos a la mente para el conocimiento para ser posible 17 que Él no pensara en lo que llamamos el mundo como una construcción mental. Pero, considerando las filosofías de Hume y Kant, se hace natural para preguntar si lo que llamamos el mundo no es una especie de construcción lógica que está, como era, entre nuestras mentes y realidad en sí mismo o cosas en ellos. Y si pensamos que este es un problema genuino, seremos naturalmente inclinados a dar mucho más énfasis a la teoría del conocimiento que deberíamos ser si fuéramos convencidos que el sujeto no construye la realidad empírica, pero agarra{comprende} su naturaleza inteligible.

Mi punto es simplemente que si tenemos en cuenta el desarrollo de la filosofía de postrenacimiento, sobre todo en el empirismo británico y en el pensado Kant, es fácil entender la prominencia dada en tiempos subsecuentes a la teoría de conocimiento o epistemología. El Kant en particular ejerció la influencia más poderosa a este respecto. Por supuesto, las actitudes diferentes son posibles en cuanto al énfasis que vino para ser puesto en áreas grandes de la discusión filosófica en problemas sobre la objetividad de conocimiento. Podemos desear decir que esto representa un avance de la ingenuidad de realista a un entendimiento más sofisticado y profundo de los problemas básicos de la filosofía. O podemos desear decir que el problema de la objetividad proviene de asunciones equivocadas. O podemos desear decir que es tonto hablar, por ejemplo, sobre 'el problema crítico'. Debemos tratar de formular preguntas definidas con cuidado. Y en el proceso de hacer así podemos encontrar que algunos problemas presuntos que parecen ser del gran momento cuando ellos son expresados en términos vagos resultan ser pseudoproblemas o contestarse. Pero independientemente de atti-x tude podemos desear adoptar en cuanto al hincapié hecho en la teoría de conocimiento, está claro, pienso, que esto se levantó{surgió} por la petición de preguntas que no vendrían naturalmente a la mente del filósofo medieval, pero que fueron estimuladas por el desarrollo en la filosofía de los diecisiete y dieciocho siglos.

CONCLUSIÓN DE REVISIÓN 229

No se destina que estos comentarios impliquen que la prominencia dada a la epistemología o la teoría de conocimiento en la filosofía de módem era debida exclusivamente a los empíricos británicos y a Kant. Es obvio que una teoría de conocimiento ifas prominente en la filosofía de Descartes. En efecto, podemos describir la diferencia entre racionalismo y empirismo en términos de creencia diferentes con los orígenes de conocimiento y sobre los modos de aumentar el conocimiento. Es así verdadero decir que a partir del muy

principio de la epistemología de filosofía moderna ocupó una posición prominente e importante. Al mismo tiempo es también verdadero que Kant en particular ejerció una influencia poderosa en la epistemología que empuja en el primer plano de la discusión filosófica, si sólo para el hecho que su crítica destructiva de la metafísica por una crítica transcendental del conocimiento pareció implicar que la materia apropiada para el filósofo era exactamente la teoría de conocimiento. Y, por supuesto, alguien que deseó refutar su crítica de la metafísica tenía la necesidad para comenzar con el examen de sus doctrinas epistemológicas.

El hecho, hablado brevemente en la última sección, que la filosofía crítica de Kant condujo, algo paradójicamente, al arrebató fresco ^ de la especulación metafísica puede parecer perjudicar la aseveración que Kant ejerció una influencia poderosa en la atención que se concentra en la teoría de conocimiento. De hecho, sin embargo, el idealismo especulativo de la primera mitad del siglo diecinueve se levantó {surgió}, no de un asco contra la epistemología de Kant, pero de un desarrollo de lo que pareció a los sucesores de Kant ser las implicaciones apropiadas de su punto de vista. Así el Fichte comenzó con la teoría de conocimiento, y su metafísica de idealista creció de ello. Neo-Kantians puede haber considerado el idealismo especulativo como una traición del espíritu Kantian verdadero; pero este no cambia el hecho que el acercamiento a la nueva metafísica era por vía de la teoría de conocimiento. Como esta transición de la filosofía crítica de Kant a la metafísica de idealista ocurrió será contado en el siguiente volumen de este *Su-lory*.

APÉNDICE

"yo" BIBLIOGRAPHY1 corto

Para comentarios generales y para Trabajos Generales ver la Bibliografía al final de Volumen 4, *Descartes a Leibniz*.

A beneficio del lector que desea un poco de dirección en la selección de unos libros útiles en inglés sobre movimientos generales del pensamiento y los pensadores más prominentes un asterisco ha sido añadido a algunos títulos. Pero la ausencia de este signo no debe ser tomada para indicar un juicio negativo sobre el valor del libro en cuestión.

Capítulos Once - Dieciséis: Kant

Textos

Gesammelte Schriften. Edición crítica patrocinada por la Academia prusiana de Ciencias. 22 vols. Berlín, 1902-42.-

Immanuel Kants Werke. Corregido por E. Cassirer. 11 vols. Berlín, 1912-18.

La Cosmogonía de Kant. Traducido por W. Hastie. Glasgow, 1900. (Contiene *el Ensayo en el Retraso de la Rotación de la Tierra y la Historia Natural y la Teoría del Cielo*.)

Una Nueva Exposición de los Primeros Principios de Conocimiento Metafísico (contenido como un Apéndice en F. E. El libro de Inglaterra, puesto en una lista abajo).

Una Investigación del Diferencia de los Principios de Teología Natural y Moralejas (contenido en L. W. La traducción de la cuba de tintura de las escrituras morales de Kant, puestas en una lista abajo).

Sueños de un Vidente del espíritu Ilustrado por los Sueños de Metafísica. Traducido por E. F. Goerwitz, corregido por F. Se-pared. Nueva York, 1900.

Disertación Inaugural y Escrituras Tempranas en Espacio. Traducido por J. Handyside. Chicago, 1929.

Crítica de Razón Pura. Traducido por N. K. Smith. Londres, 1933 (2a edición).

1The abreviatura (E.L). soportes, como en volúmenes anteriores, para

T7», x. ~, * ~, <>, ,, T fU ~ ^ . ~«.,

UNA BIBLIOGRAFÍA CORTA 231

Crítica de Razón Pura. Traducido por J. M. D. Meikle-

john, con una introducción por A. D. Lindsay. Londres

(EXCEPTO.). *Prolegomena a Cualquier Futuro Metafísica*. Traducido por

J. P. Mahaffy y J. H. Bernard. Londres, 1889. *Prolegomena a Cualquier Futuro Metafísica*. Traducido por

P. Levas, revisadas por L. W. Cuba de tintura. Nueva York, 1950. *Prolegomena a Cualquier Futura Metafísica*. Traducido con

introducción y notas por P. G. Lucas. Manchester,

1953-

Immanuel Kant: Crítica de Razón Práctica y Otras Escrituras en Filosofía Moral. Traducido y corregido por L. W. Cuba de tintura. Chicago, 1949. ¿(Contiene una Pregunta, como mencionado anteriormente, las Fundaciones de la Metafísica de Moralejas, la Crítica de la Razón Práctica, Cuál es la Orientación en el Pensamiento?, Paz Perpetua, En un Derecho Supuesto de Estar de Motivos Altruistas, y selecciones de la Metafísica de Moralejas.)

La Crítica de Kant de Razón Práctica y Otros Trabajos en la Teoría de Ética. Traducido por T. K. Abbott. Londres, 1909 (6a edición). (Contiene una Memoria de Kant, los Principios Fundamentales de la Metafísica de Moralejas, la Crítica de la Razón Práctica, la Introducción a la Metafísica de Moralejas, el Prefacio a los Elementos Metafísicos del Ética, la primera parte de la Religión dentro de los Límites de Razón Sola, En un Derecho Supuesto de Estar de Motivos Altruistas, y En el Refrán 'Necesidad no tiene ninguna Ley'.)

La Metafísica de Ética. Traducido por}. W. Semple. Edinburgh, 1886 (3a edición).

La Ley Moral o el Trabajo preliminar de Kant de la Metafísica de Moralejas. Traducido con una introducción por H. J. Paton. Londres, 1950.

Las Conferencias de Kant en Ética. Traducido por L. Predio. Londres, 1930.

Crítica de Juicio. Traducido por J. H. Bernard. Londres, 1931 (znd edición).

Religión dentro de los Límites de Razón Sola. Traducido por T. M de Greene y H. H. Hudson, con una introducción por T. M de Greene. Glasgow, 1934.

Paz Perpetua, un Ensayo Filosófico. Traducido por M de Campbell Smith. Londres, 1915 (reimpresión).

Kant. Selecciones. Corregido con una introducción por T. M de Greene. Londres y Nueva York, 1929.

232 APÉNDICE

Estudios Adickes, E. Kant ah Naturforscher. 2 vols. Berlín, 1924-5.

Los Kant und das Inculcan un sich. Berlín, 1924.

Los Kant und mueren Als-Ob-Philosophie. Estocolmo, 1927.

Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als

Schlüssel zu jábega Erkenntnistheorie. Tübingen, 1929. Aebi, M *Kants Begründung der 'deutschen Philosophie'*.

Basilea, 1947. Aliotta, A. *Uestetica di Kant e degli idealisti romantici*.

Roma, 1950.

Ardley, G. *Aquinas y Kant*. Nueva York y Londres, 1950. Ballauf, T. *Guarida de Ueber Vorstellungsbegriff bei Kant*. Eleda,

1938.

Banfi, A. *La filosofia critica di Kant*. Milano, 1955. Basch, V. *Crítica de Essai sur Vesihetique de Kant*. París,

1927 (edición ampliada). Bauch, B. *Kant*. Leipzig, 1923 (3a edición). Bayer, K. *Kants Vorlesungen iiber Religionslehre*. Halle,

1937-Bohatec, J. *Die Religionsphilosophie Kants en der 'Religi6n*

innerhalb der Granzen der blossen Vernunft'. Jam6n-

burg, 1938.

Borries, K. *Kant als Politiker*. Leipzig, 1928. Boutroux, E. *La philosophie de Kant*. París, 1926. Caird, E. **The Filosofía Crítica de Immanuel Kant*.

2 vols. Londres, 1909 (2a edición). Campo, M. *La genesi del criticismo Kantiano*. 2 vols.

Varese, 1953. Carabellese, P. *La filosofia di Kant*. Florencia, 1927.

II della problema filosofia da Kant un Fichte. Palermo,

1929.

II problema dell'esistenza en Kant. Roma, 1943. Cassirer, A. W. **A Comentario sobre Crítica Kanfs de Juicio*. Londres, 1938.

**Kant's Primera Crítica: una Valoración del Permanente*

Significado de la Crítica de Kant de Raz6n Pura. Londres,

1955.

Cohen, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1917 (2a edición).

Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlín, 1918 (3r

edici6n).

Kants Begrundung der Ethik. Berlín, 1910 (2a edición).

UNA BIBLIOGRAFÍA CORTA 233

Vom Kants Einfluss auf muere Kultur alemán. Berlín,

1883.

Kants Begründung der Aesthetik. Berlín, 1889. Coninck, A. de. *L'andytique de Kant (Parte I: crítica de La kantienne)*. Louvain, 1955. Cornelius, H. *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*.

Erlangen, 1926.

Primo, V. *Legons sur la philosophie de Kant*. París, 1842. Cresson, A. *Kant, los sa compiten, hijo oeuvre. Los Avec un exponen de*

sa philosophie. París, 1955 (2a edición). Daval, R. *La metaphysique de Kant. Perspectives sur la metaphysique de Kant d'apres la theorie du schematisme*.

París, 1951.

Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*. París, 1905. Denckmann, G. *Kants Philosophie des Aesthetischen*.

Heidelberg, 1949.

Doring, W. O. *Das Lebenswerk Immanuel Kants*. Hamburgo, 1947. Duncan, A. R. C. *^Practical Regla y Moralidad. Un Estudio*

de las Fundaciones de Immanuel Kant para la Metafísica de

Ética. Londres y Edinburg, 1957. Inglaterra, F. E. *La Concepción de Kant de Dios*. Londres, 1929. Ewing, A. C. **Kant's Tratamiento de Causalidad*. Londres,

1924.

**A Comentario Corto sobre la Crítica de Kant de Razón Pura*. Londres, 1938. Farinelli, A. *Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant*.

Konigsberg, 1940. Fischer, K. *Los Kants Leben und mueren Grundlage seiner Lehre*.

2 vols. Heidelberg, 1909 (5a edición). Friedrich, C. J. *Paz Inevitable*. Nuevo Asilo, 1948. (Contiene *Paz Perpetua* como Apéndice.) Garnett, C. B. *Hijo la Filosofia Kantian de Espacio*. Nuevo

York, 1939. Goldmann, L. *Mensch, Comunidad und Verdugón en der*

Philosophie Kants. Zurich, 1945. Gottfried, M *de Immanuel Kant*. Colonia, 1951. Grayeff, P. *Deutung und Darstellung der theoretischen*

Philosophie Kants. Hamburgo, 1951. Guzzo, A. *Primi scritti di Kant*. Nápoles, 1920.

Kant precritico. Turín, 1924. Heidegger, M. *Kant und das Problema der Metaphysik*.

Bonn, 1929.

234 APÉNDICE

Heimsoeth, H. *Studien zur Filosófico yo. Kants. Meta-physische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. Colonia, 1955.

Arenque, H. *Problema de Das der Affektation bei Kant*. Colonia, 1953.

Heyse, H. *Los Der Begriff der Ganzheit und mueren kantische Filosófico*. Munich, 1927.

Jansen, B., S.J. *Die Religionsphilosophie Kants*. Berlín y Bonn, 1929.

Jones, W. T. *^Morality y Libertad en la Filosofia de Immanuel Kant*. Oxford, 1940.

Kayser, R. *Kant*. Viena, 1935.

Klausen, S. *Die Freiheitsidce en ihrem Verhdltnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant*. Oslo, 1950.

- Korner, S. **Kant*. Libros de Pinguino, 1955.
- Kronenberg, M. *Kant. Sein Leben und jábega Werke*. Munich, 1918 (5a edición).
- Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, 1921-4. **Kcmfs Weltanschauung*. Traducido por J. E. Smith. Chicago, 1956.
- Krüger, G. *Moraleja und filosófica en der kantischen Kritik*. Tübingen, 1931.
- Kuhnemann, E. *Kant*. 2 vols. Munich, 1923-4.
- Külpel, O. *Immanuel Kant*. Leipzig, 1921 (5a edición).
- Lachizze-Rey, P. *L'idealisme kantien*. París, 1950 (2a edición).
- Lehmann, G. *Los Kants Nachlasswerk und mueren Kritik der Ur-teilskraft*. Berlín, 1939.
- Lindsay, A. D. **Kant*. Londres, 1934.
- Litt, T. *Kant und Pastor als Deuter der geistigen Verdugón*. Leipzig, 1930.
- Lombardi, F. *La filosofia critica: yo, La formazione del problema kantiano*. Roma, 1943.
- Lotz, B., S.J. (redactor). *Los Kant und mueren Scholastik heutc*. Munich, 1955.
- Lugarini, C. *La logica trascendentale di Kant*. Milano, 1950.
- Marc-Wogau, K. *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*. Lund, 1932.
- Adversario Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Uppsala, 1938.
- Marechal, J., S.J. *Los Le señalan de se marchan de la metaphysique*. 5 vols. Bruges, 1923-46. (Cahiers 3 y 5.)
- UNA BIBLIOGRAFÍA CORTA 235
- Martin, G. *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*. Itze-azada, 1938.
- * *La Metafísica de Kant y Teoría de Ciencia*. Traducido por P. G. Lucas. Manchester, 1955.
- Massolo, A. *Introduzione all'analitica kantiana*. Florencia, 1946.
- Menzer, P. *Kants Aesthetik en ihrer Entwicklung*. Berlín, 1952.
- Messer, A. *Kommentar zu Kants ethischen und religiones-philosophischen Hauptschriften*. Leipzig, 1929.
- Molinero, O. W. *La Cosa en sí mismo Kantian o Mente Creativa*. Nueva York, 1956.
- Natorp, P. *Kant uber Krieg und Frieden*. Erlangen, 1924.
- Nink, C., SJ. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Francfort, 1930.
- Noll, B. *Das Gestaltproblem en der Erkenntnistheorie Kants*. Bonn, 1946.
- Oggiani, E. *Kant empirista*. Milano, 1948.
- Pareyson, L. *Uestetica deiridealismo tedesco: yo, Kant*. Turín, 1950.
- Paton, H. J. **Kant's Metafísica de Experiencia: un Comentario sobre la Primera Mitad del Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. Londres, 1952 (2a edición). **T/ie Imperativo Categórico: un Estudio en la Filosofía Moral de Kant*. Londres, 1948.

Paulsen, F. *Immanuel Kant: Su Vida y Doctrina*. Traducido por J. E. Creighton y A. Lefevre. Nueva York, 1902.

Pfleiderer, E. *Kantischer Kritizismus und englische Phi-losophie*. Tubingen, 1881.

Reich, C. *Die Vollstndigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlín, 1932.

Kants Einzigmoglicher Beweisgrund zu einer Demostración des Daseins Gottes. Berlín, 1932.

Reinhard, W. *Ueber das Verhdlnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*. Berna, 1927.

Reininger, R. *Kant, jábega Anhdnger und Gegner*. Munich, 1923.

Rickert, H. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tubingen, 1924.

Riehl, J. *Kant und jábega Filofsófica*. Berlín, 1907.

Ross, señor D. *La Teoría Ética de Kant. Un Comentario sobre el 4Grundlagen zur Metaphysik der Sitten'*. Oxford, 1954.

Rotta, P. *Kant*. Brescia, 1953.

236 APÉNDICE

Ruyssen, T. *Kant*. París, 1909.

Scaravelli, L. *Saggio sulla categoria kantiana delta realtti*.

Florencia, 1947. Scheenberger, G. *Kants Konzept des Moralbegriffs*. Basilea,

1952.

Schilling, K. *Kant*. Munich, 1942 (2a edición). Schilpp, P. A. *El Ética Precrítico de Kant*. Evanston y

Chicago, 1938. Sentroul, C. *La religieuse filofsófico de Kant*. Bruselas,

1912.

Kant y Aristote. París, 1913. Simmel, G. *Kant*. Munich, 1921 (5a edición). Smith, A. H. *Estudios de Kantian*. Oxford, 1947. Smith, N. K. *A Comentario a 'la Crítica de Kant de los Puros

Razón'. Londres, 1930 (2a edición). Souriau, M. *Le jugement reflechissant dans la filofsófico*

crítica de Kant. París, 1926. Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*.

Colonia, 1952.

Stuckenber,}. H. W. *La Vida de Immanuel Kant*. Londres, 1882.

Teale, E. *Ética de Kantian*. Oxford, 1951. Tonnies, yo. *Kants Dialektik des Scheins* (dissert).. Wiirz-

burg, 1933.

Troilo, E. *Kant*. Milano, 1939. Vaihinger, H. *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*.

2 vols. Stuttgart, 1922 (2a edición). Vanni-Rovighi, S. *Introduzione allo estudio di Kant*. Milano,

1945. Vleeschauwer, H.}. de. *Deducción de La transcendente dans*

I'ceuvre de Kant. 3 vols. Antwerp, 1934-7.

L'evolution de la pensee kantienne. Histoire d'une doctrine. París, 1939. Vorlander, K. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk.*

Leipzig, 1924. Vuillemin, J. *Uheritage kantien, y revolucion la copernicenne.* París, 1954.

Físico y metaphysique kantiennes. París, 195 dólares. Wallace, W. *Kant.* Oxford, Edinburgh y Londres, 1882. Webb, C. C. J. * *la Filosofía de Kant de Religión.* Oxford,

1926. Weldon, T. D. *^Introduction a la Crítica de Kant de los Puros*

Razón. Oxford, 1945.

UNA BIBLIOGRAFÍA CORTA 237

Whitney, G. T., y Emparrados, D. F. (redactores). *La Herencia*

de Kant (ensayos). Princeton, 1939. Wundt, M *de Kant als Metaphysiker.* Stuttgart, 1924.

Notas

1. R. *Kantleziön* de Eisler (Berlín, 1930) es una ayuda útil a el estudio de Kant.

2. *Kantstudien*, la revista fundada en 1896 por H. Vaihinger, contiene muchos artículos importantes en Kant.

3. Hay varias colecciones de artículos en Kant. Por ejemplo:

Revista Internationale de philosophie, n. 30; Bruselas, 1954.

Un Simposio a Kant, por E. G. Ballard y otros.

Estudios de Tulane en Filosofía, volumen. III. Nueva Orleans, 1954-

4. Los aspectos más metafísicos de la filosofía de Kant son

enfaticado con los trabajos, puestos en una lista encima, por Daval, Heim-soeth, Martin (segundo trabajo mencionado) y Wundt Para una discusión de las relaciones entre el pensamiento de Kant y Thomism ven los trabajos de Audley y Mariscal * (Cahier V). Además de los trabajos de tonelada de Papá de Profesores y

N. K. Smith recomiendan muy aquellos de Vleeschauer.

NOTAS

CAPÍTULO ONCE

1 Referencias a las escrituras de Kant en Capítulos XI-XIII deben ser interpretadas como sigue. Denotar la primera edición y B la segunda edición *de la Crítica de Razón Pura*. Éstos serán encontrados respectivamente en Volúmenes IV e III de la edición crítica de los trabajos de Kant corregidos por la Academia prusiana de Ciencias (ver la Bibliografía). Los números colocados después A y B se refieren a secciones como dado en esta edición (las secciones correspondiente a la paginación en las ediciones alemanas originales). Para la

traducción de pasos soy responsable. Pero como la gran mayoría de pasos cotizados{citados} en la traducción son tomados de B, las referencias son generalmente válidas para el Profesor N. La traducción de Kemp Smith de B (ver la Bibliografía), cuando esta traducción encarna la división en secciones mandadas a susodicho. (La traducción del profesor Kemp Smith también contiene el prefacio a A, así como la Deducción de las Categorías como dado en A.)

El Prol. denota *Prolegomena a Cualquier Futura Metafísica*, que está contenida en el Volumen IV de la edición alemana crítica. ¿Números después Pro?, refiérase a secciones en la edición alemana. Esta división en secciones es reproducida en, por ejemplo, el

traducción por J. P. Mahaffy y}. H. Bernard (ver la Bibliografía).

2 A, vm.

3 *Prol.*, 4. 4B, xv.

5 A, x.

6B, xxxv.

7 A, xii.

8 el diferencia entre entendimiento y razón puede ser pasado para el momento. Será explicado más tarde.

«A, xvii.

10 B, xxxvi.

11 Ver, por ejemplo, B, 869-70.

12 B, yo.

13 Universalidad que está basada en la inducción no es, para Kant, estricto, pero 'asumido y relativo' y confiesa de excepciones. Si, sobre la base de mi experiencia personal, digo que los seres humanos no viven más de cien años, la universalidad del juicio es 'asumida'. La universalidad estricta no confiesa de ninguna excepción posible.

14 B, 4.

15 B, 4-5.

l, Advertencia. 5.

Z., Advertencia.

yo» B, 11; A, 7.

w *Ibíd.*

2iThe el juicio podría ser, por supuesto, convertido en un juicio analítico{analítico} por tan definiendo el ingreso de la tribu que ello

NOTAS

239

incluye la idea de brevedad. Pero entonces deberíamos movernos en el reino de definiciones verbales y sus implicaciones; deberíamos yo no tratar con la realidad empírica, con la tribu cuando esto realmente existe.

22 B, 13; A, 9.

23 B, 14.

24 B, 16.

38 B, XXX.

26 B, 17.

27 B, 18.

28 *Ibíd.*

29 B, XVI.

30 Para objetivos de esta analogía deben permitirme usar el lenguaje corriente ordinario. Esto es obviamente una analogía o ilustración, no una declaración considerada sobre el estado ontológico de colores.

31 Obviamente, Kant no preve al físico como simplemente lectura de teorías preconcebidas en la Naturaleza. Él piensa en el proceso de hipótesis, deducción y experimento controlado, en el cual el físico no es claramente ningún mero recipiente pasivo de impresiones de la Naturaleza.

32 En la Advertencia *al Prolegomena* Kant correctamente nota que Hume nunca preguntó el hecho que el concepto de la causa es indispensable para la vida.

33 B, 29; A, 19.

34 'No condicionado' como superar las condiciones subjetivas de sensibilidad y entendimiento.

35 'llamo todo el conocimiento *transcendental* que es ocupado no tanto con objetos como con nuestro modo de la cognición de objetos, a fin de que este es posible *a priori*' (B, 25; A, 11-12).

36B, 735-6.

37 B, 28; A, 13.

CAPÍTULO DOCE

Yo Que la palabra 'intuición' (*Schauung*) puede mandar al acto de intuiting o a lo que es intuited. En el contexto presente la palabra es usada en el primer sentido. Pero el Kant con frecuencia lo usa en el segundo sentido.

2B, 33; A, 19. SB, 34; A, 19. * *Ibíd.*; A, 20.

5 *Ibíd.* En A, 20 la expresión es algo diferente. «A, 248.

7 A, 50; B, 74; *ProL*, 11. s Cf. A, 20-2; B, 35-6.

9 en Sentido estricto, la forma del aspecto {de la aparición} es, cuando hemos visto, el que que permite el distribuidor de apariencias (sensaciones o el que que corresponde a sensaciones) ser pedido en ciertas relaciones. Pero podemos hablar de las relaciones como el elemento formal de aspecto.

10 Kant estarían de acuerdo con Hume que en la introspección percibimos estados psíquicos, pero no un ego permanente o alma. Más será dicho en este sujeto más tarde.

II B, 42; A, 26.

12 Kant se refieren al ego empírico, no al alma espiritual.

13 B, 49; A, 33.

14 podemos recordar que Hume comentó que no podemos hablar correctamente de un estado interno que como está a la izquierda o derecho del otro.

15 *Das Gerntit* son por regla general traducidos 'mente'. La palabra es usada por Kant en un muy amplio sentido, y no debe ser, por supuesto, tomado como equivalente 'al entendimiento' (*de*

Verstand).

240

NOTAS

16 Ver p. 239, note i.

17 'Objeto' debe ser aquí tomado, por supuesto, en el sentido de objeto del conocimiento humano u objeto para nosotros.

18 debemos recordar que parecer medios sujetos a las formas *a priori* de la sensibilidad.

19 Si él podría hacer tan consecuentemente es una pregunta que no tiene que concernirnos para el momento.

20 **fi**, 40.

21 Es decir si tomamos la sección autorizó 'exposición transcendental de la concepción del espacio' juntos con las partes relevantes de 'los comentarios generales en el Estético Transcendental'.

22 B, 40.

23ProL, 13, comentan i.

24 Leibniz también habían entendido por el espacio Euclidiano espacial.

25 B, 268; A, 220-1.

26 en Cierta modo Leibniz también mantuvo ideality transcendental de espacio y tiempo, pero en cuanto al pensamiento de Dios, no, como con Kant, al nuestro. Y para Kant la diferencia es de suma importancia.

2TB, 75; A, 51.

28 Por ejemplo, en planear sistemáticamente, tan hablar, las formas del pensamiento deductivo estamos preocupados simplemente con estas formas ellos mismos. Y la materia{el asunto} entera puede ser expresada simbólicamente, sin referirse a objetos.

2 «B, 94; A, 69.

30 Según Kant, el juicio es el conocimiento *mediato* de un objeto, una representación de una representación de un objeto. Ninguna representación, excepto una intuición, está relacionada inmediatamente con un objeto. Un concepto relaciona imme-

diately sólo a un poco de otra representación, a una intuición o a otro concepto, si B, 94; A, 69.

32 B, 95 y 106; A, 70 y 80.

33 Así el concepto de un ser necesario sería el concepto de un ser cuya posibilidad implica la existencia, es decir que no puede ser simplemente posible. Pero *este* concepto no es, para Kant, objetivamente aplicable.

34 B, 137-

35 B, 129-30.

36 B, 130.

37 B, 132.

38 B, 143. 3 »B, 144.

4 <> B, 176; A, 137-8.

41 B, 179-80; A, 140.

42 B, 184; A, 145.

43 B, 178; A, 139.

44 Realidad, cuando aprendemos en la sección en las categorías de la calidad, es esto cuyo concepto indica a un ser a tiempo.

45B, 183; A, 144.

46 *Ibíd.*

47 B, 183-4; A> *44-

48 P. 340: ver la Bibliografía. 4 »B, 187; A, 147.

tan B, 186; A, 147. 5i B, 200; A, 161. s2 B, 202; A, 162. 55 B, 207; A, 166.

54 B, 218; este se diferencia de la versión en A, 176-7.

55 B, 224; A, 182.

56 B, 232; A, 189.

57 B, 256; A, 211.

58B, 265-6; A, 218.

59 15.

*> *Ibíd.*

6i *Ibíd.*

62ProL, 23.

63 Para la física Kant muy naturalmente significó la física Newtoniana: considerando el contexto histórico,

NOTAS

241

esto costó significar algo más. Y es evidente que hay una unión entre los principios de Kant, como puesto en una lista en *los Analíticos{Analíticos} de Principios*, con la concepción Newtoniana del mundo físico. Por ejemplo, un principio que afirma que todos los cambios ocurren según relaciones causales necesarias, no cabría en con una física que admitió el concepto de indeterminación.

64 B, 147-

65 B, 294.

66 Cf. Pro/., 32; B, 309.

«7A, 248-9. 68 A, 253. 6» B, 307. A *Ibíd.*

71 *Ibíd.*

72 B, 311. TM B, 312.

74 A, 19; B, 34. 75ProZ., 13, comente 2.

76 Kant hablan, por supuesto, del ego empírico, que percibo introspectivamente sólo en sus estados sucesivos. El ego transcendental no es determinado a tiempo, pero no es dado como un objeto de cohibición. Es pensado como la condición de la unidad transcendental de apperception.

77 B, 276. TM B, 278. TM *Ibid.*

CAPÍTULO TRECE

1 experiencia Objetiva, o sea, en el sentido de experiencia o conocimiento de objetos. El análisis de la experiencia moral ha sido todavía considerado. Y la experiencia moral no es una experiencia de objetos en el sentido

en que hemos estado usando el término.

2B, 349; A, 293.

3B, 88; A, 63-4.

4B, 697.

5 Esta deducción de las Ideas de la razón pura corresponde a la deducción metafísica de las categorías del entendimiento, es decir a la derivación sistemática de las categorías de las formas del juicio. En *la Dialéctica* no puede haber nada exactamente correspondiente a la deducción transcendental o la justificación de la aplicación de las categorías a objetos. Ya que las Ideas no pueden ser aplicadas a objetos. Sin embargo, cuando las Ideas tienen una función 'reglamentaria', la exposición de este hecho es de algún modo remotamente análogo a la deducción transcendental de las categorías.

6 inferencia Mediata porque la conclusión en un silogismo es sacada de la preseñorita principal sólo por medio de la preseñorita menor, que es una condición de la deducción.

7 Kant confiesan que la teoría según la cual la mera forma del silogismo disyuntivo necesariamente implica la Idea suprema de la razón pura, a saber la Idea de un Ser de todos los seres (*Wesen aller Wesen*), 'parece a primera vista ser muy paradójico' (B, 393). Pero él promete un tratamiento adicional más tarde (cf. las secciones en el Ideal Transcendental; B, 599 y.). No podemos hablar, **sin embargo**, de la materia{del asunto} adelante aquí.

8B, 391-2; A, 334-5. »B, 401; A, 343. 10 *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632.

242

NOTAS

11 B, 410-11; cf. A, 348.

12 B, 454-5-

13 Mis referencias aquí a la filosofía medieval no deben ser entendidas como la implicación de la sugerencia que Kant estuviera pensando en el medi-aevals. Por lo que sé{conozco}, no hay ningunas pruebas que él sabía{conocía} bastante sobre ellos para este para haber sido hasta posible. Pero las referencias son, pienso, del interés general.

14 Para una declaración de la posición Aquinas's, ver el volumen 2, Parte II de esta *Historia*, pps 85, 86.

1 {5See volumen 2, Parte I de esta *Historia*, pps 292-4.

16 Esto no sigue, por supuesto, esto tenemos que seguir a Kant en el refrán que ellos son válidos. Podríamos desear decir que ninguno es válido, o que mientras uno es el inválido, el otro es válido. Para una discusión de

las pruebas de Kant de las tesis y antítesis en las cuatro antinomias el lector puede consultar, por ejemplo, Profesor N. *Comentario de Kemp Smith a la Crítica de Kant de Razón Pura*, pps 483-506.

17 B, 462-3.

18 es discutible que no hay de hecho ninguna antinomia, a causa de que la tesis debe ser interpretada como mandando a mónadas Leib-nizian, mientras que la antítesis se refiere a cuerpos ampliados en el espacio.

19 B, 472-3.

20 B, 480-1.

El acercamiento de 21 Kant fue sugerido por la filosofía Wolffian. El Baumgarten, por ejemplo, se acercó a la idea de Dios por la idea *del Ens perfectissimum*, que es identificado entonces *con el Ens realis-simum*.

22 Para el argumento ontológico como dado por San. Anselm, ver el volumen 2, Parte I de esta *Historia*, pps 183-5. Para las variantes dadas por Descartes y Leibniz, ver el volumen 4, pps 119-24 y

324~7-

23 B, 623.

24 B, 630.

25 B, 632-3.

26 B, 649-50.

27 Kant no estuvieron pensando, por supuesto, *en Pruebas* de Paley; ya que este trabajo no fue publicado hasta 1802.

28 B, 655.

29 B, 660.

30 B, 664.

31 el término no se refiere, por supuesto, a la teología moral en el sentido de un estudio de la aplicación práctica de principios morales cristianos. Esto se refiere a una teología filosófica, o la doctrina de Dios, basado en las demandas o los postulados de la ley moral.

32 B, 662.

33 B, 667-8.

34 B, 665.

35 B, 670; cf. A, 297-8.

36 B, 670.

37 B, 671.

38 B, 692; cf. A, 302.

39 Kant creyó, por supuesto, que hay realidad noumenal que llamamos el alma y Dios, aunque él dijera que él no hizo y no podía saber{conocer} esto es así. Los argumentos para mostrar que hay un alma y Dios son engañosos; pero las ideas, por ellos, no producen antinomias. La Idea cosmológica, sin embargo, produce

realmente antinomias. Y a este grado esto está de pie en una clase por sí mismo.

40 B, 707.

41 B, 710.

NOTAS

243

CAPÍTULO CATORCE

1 En referencias en este capítulo G. denota *el Trabajo preliminar*

la Metafísica de Moralejas, Pr. R. la Crítica de Razón Práctica, y Rel. la Religión - dentro de los límites de Razón Sola. Estos tres trabajos están contenidos respectivamente en Volúmenes IV, V y VI de la edición crítica. Los números después de los títulos abreviados indican secciones (o de ser precedido por p.) páginas en esta edición. En caso de G. y Pr. *El R. que corresponde* referencias (en la página) será dado a las traducciones contenidas en T. K. *La Teoría de Kant* de Abbott *del Ética* (ver la Bibliografía) que se mencionará como *Abb.* En caso de *Rel.* las referencias correspondientes serán dadas a la traducción por T. M de Greene y H. H. Hudson, abreviado como G.-H. Las referencias a volumen y página, precedida por la carta W., son a la edición de los Trabajos de Kant de la Academia prusiana de Ciencias. Ver la Bibliografía.

2 la palabra 'razón' debe ser entendida aquí en el amplio sentido indicado por los títulos de las dos primeras *Críticas*, no en el sentido estrecho del poder de la inferencia mediata.

3 G., p. 391; *Abb.*, p. 7.

4 *Crítica de Razón Pura*, B, x.

5 Pr. R., 29-30; *Abb.*, p. 101.

6 la diferencia en el sentido entre estas dos palabras será mencionada más tarde.

7W., vi, p. 217; *Abb.*, p. 272.

8G., Prefacio, p. 389; *Abb.*,

PPS - 3-4-

9 es concebible que Kant tenía detrás de su mente el cuadro del Satán que engaña a hombres. El precepto se aplicaría también a 'el padre de mentiras.

10 G., Prefacio, p. 389; *Abb.*, p. 4.

11 *Ibíd.*

12Pr. R., 70; *Abb.*, p. 129.

13 G., Prefacio, pps 389-90; *Abb.*, p. 4.

14 G., Prefacio, p. 392; *Abb.*, p. 7.

16 G., p. 393; *Abb.*, p. 9. 16 G., p. 397; *Abb.*, p. 13. ¿yo? G., p. 398; *Abb.*, p. 14.

18 G., p. 400; *Abb.*, p. 16.

19 G., p. 402; *Abb.*, p. 18.

20 no hay obviamente ninguna pregunta aquí *de deducir* reglas concretas de la conducta del concepto de la

ley universal como tal. El concepto es usado como una prueba de la admisibilidad o la inadmisibilidad de máximas, pero no como una preseñorita de la cual ellos pueden ser deducidos.

21 G., p. 403; Abb., p. 20.

22 Él no hace mucho uso de ello, sin embargo. Así no hay ninguna verdadera necesidad de molestarse sobre ello.

23 G., p. 413; Abb., p. 30.

24 Para un contorno de la teoría ética de Aristóteles, ver el volumen i de esta *Historia, Capítulo Treinta y un.*

., p. 415; Abb., p. 32 ..., p. 421; Abb., p. 38.

27 *Ibíd.*; Abb., p. 39.

28 G., p. 424; Abb., p. 41.

29 *Ibíd.*; Abb., p. 42.

3 ° G., p. 436; Abb., p. 54.

3iPr. R., 122; Abb., p. 161.

32 Esta fórmula es claramente presupuesta por el primer ejemplo de Kant de la aplicación del imperativo categórico, a saber del hombre que es reducido a desesperado

244

NOTAS

la miseria y quién se pregunta si él puede suicidarse (G., pps 421-2; Abb., pps 39-

4 °)-

33 G., p. 425; de la mañana>., p. 43.

34 G., p. 428; Abb., p. 46.

35 G., pps 428-9; Abb., p. 47.

36 G., p. 429; Abb., p. 47.

37 G., p. 431; Abb., p. 50.

38 G., p. 434; Abb., p. 52. 39pr. R., 54; Abb., p. 119. 40 G., p. 440; Abb., p. 59. 4iPr. R., 58; Abb., p. 122.

42 G., p. 441; Abb., p. 59.

43 Pr. R., 58; Abb., p. 122. 44Pr. R., 69; Abb., p. 129. 4&G., p. 433; Abb., p. 51.

46 G., p. 434; Abb., p. 52.

47 G., p. 433; Abb., p. 52.

48 G., p. 438; Abb., p. 57. 4 »G., p. 448; Abb., p. 67.<> G, p. 454; Abb., pps.

51 G., p. 461; Abb., p. 81.

52pr. R., 167-8; Abb., p. 187.

53Pr. R., 170; Abb., p. 189.

&4Pr.R., 171; Abb., p. 189.

55Pr. R., 175; Abb., p. 191.

56Pr. R., 199; Abb., pps 206-7.

57pr. R., 220; Abb., p. 218.

58 *Ibíd.*

5 »Pr. R., 224; Abb., p. 221.

6°Pr. R., 225; Abb., p. 221.

6iPr. R., 238; Abb., p. 229.

62Pr. R., 240; Abb., p. 231.

e3Pr. R., 243; Abb., p. 233.

64Pr. R., 244; Abb., p. 233.

65Pr. R., 246; Abb., p. 234.

66Pr. R., 255; Abb., p. 239.

67 Este modo de hablar puede engañar, por supuesto. Para por último, cuando vimos antes, hay sólo una razón, aunque esto tenga funciones distinguibles o modos del empleo.

68Pr. R., 216-17; Abb., p. 216.

69 *Ibíd.*

70Pr. R., 233; Abb., p. 226. 71Pr. R., 235; Abb., p. 227.

72 Re/, p. 3; G.-H., p. 3.

73 *nuevo teniente* p. 6; G.-H., p. 5.

74 *ReL*, p. 103; G.-H., p. 95.

75 *ReL*, p. 170; G.-H., p. 158.-

76 el lector puede consultar, por ejemplo, *la Filosofía de Kant de la Religión* por C. C. J. Webb (ver la Bibliografía).

771 no piensan implicar que los defensores de la teoría emotiva del ética en sus varias formas desarrolladas no tienen este rasgo en cuenta del juicio moral.

CAPÍTULO QUINCE

La Crítica de Juicio (Kritik der Urteilkraft), contenido en el Volumen V de la edición crítica de los trabajos de Kant, será mandado a en notas a pie de página como/.; y las referencias serán dadas según secciones. Las referencias correspondientes también serán dadas, en la página, a la traducción por J. H. Bernard (ver la Bibliografía), que se mencionará *como Bd.*

2/., xx; Bd., p. 13.

3 *Ibíd.*

4/., LVIII; Bd., p. 41.

5 el término usado para la mente en general es *das Gemut*. Como ya notado, Kant usa este término en un muy amplio sentido de cubrir todos los poderes psíquicos y actividades.

«/., v; Bd., p. 2.

7J., xxv; Bd., p. 16.

8/., xxvi; Bd., pps 16-17.

9/., xxvn; Bd., p. 18.

^{10/7} xxvm; Bd., pps 18-19.

II/., xxxi; Bd., p. 20. 12/., xxxix; Bd., p. 27.

13/., XLVIII-XLIX; Bd., p. 34. i4/., LII; Bd., p. 37. es *Ibíd.*

NOTAS

245

16 Cf./., LVI; Bd., p. 40.

17/., LVI; Bd., p. 40. es/., i6; Bd., p. 55. es/., 32; Bd., p. 67.

20 En la introducción de la idea del imperativo moral e, no pienso implicar, por supuesto, que esto es una condición privada, cuando la inclinación es. Lo introduzco simplemente para completar la noción de ser 'libre{gratis}' cuando Kant usa este término en relación al juicio estético.

2i/., 25; Bd., p. 62.

~~22/., 43; Bd., p. 76.~~

23 ^{jj} 61; Bd., p. 90.

^{24/., 47; Bd., p. 79.}

25 *Ibíd.*; Bd., p. 80.

26/., 60-1; Bd., p. 90.

27/., 68; Bd., p. 96.

28/., 62-3; Bd., p. 91.

2»/., 64-5; Bd., p. 93.

30 no tengo la intención de implicar este comentario que Se deshacen era primero en hacer este diferencia.

31J., 128; Bd., p. 147.

82 Jv 77; Bd., p. 103.

33/., 80; Bd., p. 106.

34/., 84; Bd., p. 109.

El comentario de 35 Kant que el espectáculo de, supongamos, la fuerza del océano sacudido por la tempestad o de un volcán en la erupción se hacen la complacencia cuando contemplado de una posición ventajosa segura incitó Schopenhauer a algunos comentarios sarcásticos.

36 Para los detalles de la deducción el lector es mandado a *la Crítica del Juicio* sí mismo (/, 131 sigs; Bd., pps 150 sigs).

37 Para juzgar a propósito en que Kant cita el tulipán como un ejemplo, él parece haber tenido una predilección para esta flor.

38/, 173; Bd., p. 183. 39/, 179; Bd., p. 187. 40/, 180; Bd., p. 187.

41J., 181; Bd., p. 188.

42/, 192; Bd., p. 197.

43/, 183; Bd., p. 190.

44 Él también añade a la primera parte de *la Crítica del Juicio* un apéndice en 'la Doctrina del Método del Gusto'. Pero este es muy breve.

45/, 234; Bd., p. 231.

40/, 258; Bd., p. 250.

47/, 263; Bd., p. 255.

48 *Nach inneren Volksge-setzen* (/, 256; Bd., p. 249) es la frase de Kant. Quizás él tiene detrás de su mente la idea de Rousseau de la ley cuando la expresión del general va a.

49J., 264; Bd., p. 255.

5 °/, 272; Bd., pps 262-3.

51/, 279, note; Bd., p. 268, notar.

52/, 286; Bd., pps 273-4.

53/, 291; Bd., p. 277.

54/, 295-6; Bd., pps 280-1. 55/, 296; Bd., p. 281. B6/, 304; Bd., p. 287. 57/, 307-8; Bd., pps 289-90. 58J., 314; Bd., p. 294. «*/., 314-15; Bd., pps 294-5.

60/, 325; Bd., p. 302.

61 Jv 327; Bd-> PPS - 304~5-

62/, 335-6; Bd., p. 311.

63/, 408; Bd., p. 368. «4 *Ibíd.*

65/, 410; Bd., p. 370. ««/., 413; Bd., p. 372. 67/, 410; Bd., p. 369. «»/., 424, note; Bd., p. 381, notar.

69/, 462; Bd., p. 409.

CAPÍTULO DIECISÉIS

1 *la Obra Postumum* está contenido en Vols. El XXI-XXII del Berlín edición crítica, y referencias será dado según volumen y página.

246 NOTAS

2 xxi, p. 526.

3 xxii, p. 497.

4 Experiencia es descrita como 'la unidad absoluta del conocimiento de los objetos de los sentidos; xxn, p. 497.

5 xxi, pps 525-6.

6 xxii, p. 323.

7 xxi, p. 291. **Ibid.*

»*Ibid.*

10 xxi, p. 81.

xxi, p. 104.

11

12 xxi, p. 77.

13 xxi, p. 81.

14 XXI, p. 82.

15 xxi, p. 150.

16 xxi, p. 6.

17 XXI, p. 35.

18 xxi, p. 20.

19 XXI, p. 22.

20 xxn, p. 62. 2*xxi, p. 34.

22 xxi, pps 36-7.

23 xxi, p. 93.

24 xxi, p. 105.

25 xxi, p. 82.

26 XXI, p. 20. " XXI, p. 21.

28 XXI, p. 85.

29 XXII, p. 36.

30 xxn, p. 37.

31 xxn, p. 24.

32 xxn, p. 34.

33 XXH, p. 33.

34 'Subjetivo' en el sentido que el principio último de ser y conocimiento es el sujeto; 'transcendental' en el sentido que el sujeto es el sujeto puro o transcendental, no el ego empírico; 'el idealismo' en el sentido que no hay ningún factor que no es por último reducible a autopostular del sujeto transcendental o ego.

xxn, p. 23. 'xxi, p. 440. "xxi, p. 19.

38 xxi, p. 17.

39 *Em Gedankending*, 4^oxxi, pps 32-3.

41 xxi, p. 27.

42 xxi, p. 33.

43 Algunos pasos *de la Obra Postumum* parecen a primera vista contradecir esta declaración. Ellos serán mandados a actualmente.

44 xxi, p. 12.

45 xxi, p. 15. ^ *Ibíd.*

47 Cf. xxii, p. 64.

48 xxn, p. 104.

49 xxii, p. 62.

50 xxii, p. 109.

51 xxn, p. 113.

52 XXII, p. 111.

53 xxi, p. 42. ^ *Ibíd.*

55 xxi, p. 18.

56 xxi, p. 61.

57 xxi, p. 42.

58 xxi, p. 24.

59 xxi, p. 25.

60 xxi, p. 50.

CAPÍTULO DIECISIETE

1 Como fue indicado {advertido} en la Introducción al volumen 4 racionalismo en el contexto presente no significa simplemente una tentativa de basar la filosofía en la razón más bien que en perspicacias místicas. Tampoco el término debe ser entendido en el sentido que lo ha sido dado en tiempos posteriores, a saber como la implicación de un desmentido de la religión revelada, y quizás de toda la religión. Había, en efecto, racionalistas en este sentido en los diecisiete y dieciocho siglos; pero el término no es usado de esta manera cuando hablamos de Descartes, por ejemplo, como un racionalista.

21 usan el término 'realidad' antes que 'el mundo', porque

NOTAS

el conocimiento en cuestión podría concernir a un Ser, Dios, que supera el mundo.

3 la declaración, de _ curso, puede ser expresada en más' manera lingüística, sin el uso de la palabra 'idea'. Uno podría decir, por ejemplo, que aprendemos los sentidos de los términos por la experiencia, o por la definición ostensiva.

41 han usado el término de Kantian 'proposición *a priori* sintética'. Y el uso de este término particular puede engañar: ya que aunque yo esté de acuerdo con Kant que hay proposiciones que no son, ni tautologías, ni generalizaciones empíricas simplemente probables, no acepto la interpretación de Kant de su estado. En mi opinión ellos expresan la perspicacia en el objetivo ^intelligible la estructura de ser. Pero el término es uno conveniente; y es con frecuencia usado hoy sin su implicación de uso, o ser pensado implicar, la interpretación peculiar a Kant.

5 Lo que Hume llamado 'filosofía experimental', a saber física, es ahora, por supuesto, parte ya no considerada de la filosofía. Y uno puede ser tentado comentar que la parte por lo menos de lo que él consideró como perteneciendo a la ciencia de hombre también ha tendido a separar sí mismo de la filosofía, sobre todo si uno tiene en cuenta el meth-

% las limitaciones de odological que él impuso. Pienso principalmente en la psicología empírica.

6 Cuando vimos en el Volumen 5, Hume admite la posibilidad de excepciones a esta regla. Cuando presentado una serie clasificada de sombras de los azules en cual

la sombra fallaba, podríamos ser capaces de suministrar al miembro ausente en el sentido de la producción 'de la idea' aunque no hubiera ninguna impresión precedente. Pero, aparte de tales excepciones posibles, Hume presiona su regla general en todas partes.

7 el principio, ser ello notado, no dice nada sobre el modo de la operación de la causa. O sea, su aplicación no es encajonada a la causalidad mecánica o decidida.

8 Obviamente, deberíamos evitar definir 'entendimiento de los sentidos de los términos como 'vista de una unión necesaria entre los sentidos de los términos. Ya que en este caso la declaración que quienquiera entiende los sentidos de los términos ve la unión necesaria sería equivalente a la declaración tautológica que quienquiera ve la unión necesaria lo ve.

9 Esta idea del significado 'emotivo' también tiene una base en la filosofía de Hume. Ya que aunque él complicara su teoría ética introduciendo elementos de utilitario, su idea de la raíz del juicio moral era que esto expresó 'sentimiento', sentimientos específicos, o sea, de aprobación o desaprobación. Los predicados morales son términos 'emotivos' más bien que descriptivos.

10 Por ejemplo, aunque manifiestamente preocupado con los límites de nuestro conocimiento más bien que con la naturaleza de la realidad en sí mismo, él de vez en cuando hace incursiones en la ontología. Y su tendencia de hablar como si los objetos de percepción sean modificaciones subjetivas es una herencia desafortunada de sus precursores.

248 NOTAS

11 Para el sentido de esta declaración ver el volumen 5, Parte II, p. 123 y pps 130-1.

121 no piensan implicar que la tolerancia y una creencia en la religión revelada son necesariamente incompatibles. Hablo de un histórico más bien que de una unión lógica, a menos que, por supuesto, uno haga de intérprete 'la libertad del pensamiento' de tal modo que se hace tautológico para decir que los ideales de 'la libertad de pensamiento' y tolerancia son inseparables.

13 *Tratado*, yo, 3, yo (Selby-

Bigge> P-469)-

14 Algunos escritores Thomist mantienen que Aquinas estuvo preocupado por el acto de la existencia mientras que el racionalista de postrenacimiento metaphysicians estuvo preocupado principalmente por la deducción de esencias. Y hay, pienso, alguna verdad en esta opinión. Al mismo tiempo no podemos decir justificadamente que Descartes, por ejemplo, evitó problemas de la existencia. En cualquier caso estoy preocupado en esta sección con la posición ocupada por la teoría de conocimiento en la filosofía medieval y moderna respectivamente, no con el Thomist conten-

el tion que acabo de mencionar.

15 Como fue comentado en la última sección, es discutible que la doctrina de Kant de las categorías conduce a la conclusión que los problemas correctamente metafísicos deben ser excluidos de la fila de problemas significativos. Pero Kant él mismo no pensó tan, por supuesto. Al contrario, él enfatizó la importancia de lo que él consideró como los problemas principales de la metafísica.

16 Este es verdadero del metaphysicians al menos.

17 En un cierto sentido podemos decir que para cosas Aquinas debe conformarse ellos mismos al sujeto para el conocimiento para ser posible. Ya que aunque en su vista {opinión} todo el ser sea inteligible en sí mismo, el sujeto humano es de tal clase y posee una estructura tan cognitional, tan hablar, que el alcance natural de su conocimiento es limitado. Para el conocimiento humano como tal para ser condiciones posibles son requerido en la parte ambos de sujeto y objeto. Pero este punto de vista es diferente de esto representado por Kant co-
pernican la revolución.

ÍNDICE

(Los números de Asterisk se refieren a la Información bibliográfica. Las referencias en el tipo ordinario a una serie continua de páginas, p.ej 33-41, no necesariamente indican el tratamiento continuo. Las referencias a dos personas juntos están por lo general bajo la persona criticó o influyó. Note abreviaturas dadas en la cursiva, p.ej. *A.*, son mandados a las páginas que los explican.)

A., II: 238 n. 1

Abb., II: 231 *, 243 n. 1

abstracción, yo: 138, 140; II: 33, 51,

200

aversión de, yo: 157, 160 acción a una distancia, yo: 69 actividad, yo: 62 fl, 68 actos, humano: imperativo categórico y, II: 115, 117 f, 124, 126 f; y consecuencias, II: 137 Adán f no en estado de naturaleza, yo: 183 Adickes, E. y *el Poste de Obra* de Kant-

unum, II: 171, 231* administración, *ver* la adoración del gobierno: Kant, yo: 213; II: 136 *Adrastea*, Pastor y, yo: 168 adulterio, prohibición de, II: 104 *Estético, Transcendental*, *ver*

Transcendental Estético estético

contemplación, yo: 146; II: 149, 155 experiencia de f une científico y

mundos morales, II: 141, 161 Juicio, *ver* el gusto, el Juicio de la estética: Baumgarten, yo: 136-39, 163; Pastor, yo: 163, 168; Kant, yo: 214, 222, 234, 239; II: 148, 159 pies, 220. *Ver también* el gusto, el juicio de ; Lessing, yo: 152 f; Mendelssohn, yo: 140, 145 f; *también* yo: 142, 144, 158, 189 historia de, yo: 165 *Agathon*, el WIELAND'S, yo: 144 Edad de Hombres, el : Vico, yo: 184, 188 Edad de Razón, el, yo: 41, 188, 190;

II: 212 años de la raza humana, *ver* al humano

raza

años del mundo: Bossuet, yo: 178 agnosticismo, yo: 63, 143; II: 226 etapa {escena} agrícola de hombre, yo: 196 agricultura, yo: 71, 84 Alembert, Jean le Rond d' (1717-83), yo: 53 f, 58-61, 63, 66, 76, 78, 195, 251 *; II: 210 *Bibliothek alemanes Allgemeine*, yo:

144

altruismo y amor propio, yo: 51 ambición: Rousseau, yo: 80, 84 Guerra americana f de Independencia,

Kant y, yo: 214 Amsterdam, yo: 53

conocimiento analógico, analogía: conocimiento de Kant de Dios, II: 88, 92, 99,

170; *también* II: 227 mundo moral y mundo de Naturaleza,

II: 118 f, 123, 159 analogías de sigs de experiencia, II: 56 análisis de sigs: Hume, II: 196-98, 205, 226; Kant, yo: 220; II: 101; Leibniz, II: 39 A. lingüísticos, yo: 110, 222; II: 195,

200 f

A. lógico de percepción, II: 32 f reductive A.: Hume, II: 197 sigs Juicio analítico{analítico}: Hume y empíricos, II: 202 f; Kant, II: 15 analítico{analítico} de belleza, II: 148 f, 153 método analítico{analítico}, yo: 43, 191, 220 *Analítico{Analítico} de conceptos*, II: 43 *Analítico{Analítico}*, *Transcendental*, ver *el régimen ancien Analítico{Analítico} Transcendental*, la hostilidad a, yo: 13 f,

54, 65; II: 210 *Angenehme, das*, II: 149 animales, irracionales, y hombres, yo: 56,

82 Anselm f de Cantorbery, San (1033-

1109), yo: 218; II: 242 n. 22 antropología: Pastor, yo: 200; Kant,

I: 210 f; II: 104 anticipaciones de experiencia: Kant,

II: 55f anticlericalismo, yo: 32, 37, 51 f, 54,

65, 106 f, 198

antinomias: Kant, II: 26, 77, y cosmológico, II: 80-87 causas mecánicas y finales, II:

166

espacio y tiempo, yo: 226 vez f finita e infinita, II: 80 virtud f y felicidad, II: 129 ansiedad f, yo: 39

apologetics: Bossuet, yo: 177 aspecto{aparición} f: Kant, yo: 228, 240; II:

22, 31-36, 55, y categorías y, II: 50 sigs, 60 fenómeno f y, II: 31 f, 61 cosa en sí mismo y, II: 62, 176 *Ver también* el fenómeno apperception: Kant A. empírico, II: 48 A. puros, II: 48, 79 y unidad véase *abajo* transcendental de, II: 47 sigs, 50, 59, 76 sigs, 182, 205, 225, 241 n. 76

apetito: Rousseau, yo: 93, 101, 114; *también* yo: 48

250 ÍNDICE

aprobación, facultad de, yo: 146 conocimiento *a priori*: conceptos de Kant, ver condiciones s.v. de, ver elementos s.v. de, yo: 234, 238; II: 8 f, 13, 31, 101 f. *Ver también* el concepto, *a priori*; el juicio, forma moral, ve s.v. Juicio, ver señales *de* s.v. de, II: 13 f, 16, 101 conocimiento moral, II: 101 f, 105

y ver el Juicio, la posibilidad moral de, II: 9 f, 12-14, 17-21,

22 sigs, 27, 29, 37 problema de, ven la posibilidad de,

encima

principios, ver s.v. puro y contaminado, II: 12 A.P sintéticos f., ver s.v. *también* II: 202, 217 f Aquinas, San Thomas, ven a Thomas

Aquinas, Santa intelecto arquetípica, Dios, yo: 235;

II: 30

arquetipos: Piel de ante en, yo: 68 arquitectónico: Kant, II: 75, 159 aristocracia, yo: 23, 112 Aristotelianism, yo: 121; II: 51 Aristóteles, yo: 22, 129, 131, 152 f, 175;

II: 45, 75, 115, 211 aritmética: el Kant es sintético *a priori*, II: 17, 39 no de sentido solo, II: 41 ejércitos, permanentes, II: 121 arte, artes: Kant, II: 147, 158 f; Les-cante, yo: 152 f; Rousseau, yo: 75, 78-81; *también* yo: 57, 133, 136, 140, 144, 155, 162

crítica de, yo: 147, 153, 164 en historia, yo: 191, 194, 196 y desarrollo humano, yo: 167,

185, 187 artificialidad f de vida social: Rousseau,

I: 78, 81, 94 artista, yo: 133; II: 158 ascetismo, yo: 58, 123 *Como si* filosofía, II: 96, 132 asamblea de la gente, ver *bajo*

asociación de gente de ideas: Hume, II: 14,

196; *también* yo: 29, 42, 201 asociaciones dentro del Estado, yo:

106 astronomía f: Kant, yo: 161, 214 f; *también*

I: 21, 80, 136, 210

ateísmo, ateos: Aclaración francesa, yo: 14, 18, 19 f, 22, 55, 63 sigs; II: 210; Jacobi, yo: 151 f, 169; *también* yo: 130, 143; II: 28 un Estado de ateos, yo: 18, 63 Atenas, antigua, yo: 81 atomism

A. dinámico: Boscovich, yo: 69 A. epistemológicos f: Hume, II:

198 f, 205

A. griego y teleología, II: 167 átomos: Boscovich, yo: 69; Wolff, yo:

129; *también* yo: 57, 63 percepción en AA., yo: 31, 56 atención: Condillac, yo: 44, 48 atracción de ideas, yo: 201 en cosas materiales, yo: 33, 64, 69;

II: 173 *Aufklärung*, *ver* Aclaración

Agustín de Hippo, San (354-430) y

filosofía de historia, yo: 176,

179, 192, 198; II: 216; *también* yo: 221

las autoridades, políticas, *ven* político

autoridades

autocracia, yo: 70; II: 160 autónomo

ética, yo: 18, 61; II: 206, 211 moralidad f: Kant, II: 102-6 Dios y : Kant, II: 106, 122,

135 f, 179; *también* yo: 57, 213 metafísica f y, yo: 66, 225 religión y : Kant, yo: 213 f; II: 135 f; aZso yo: 20, 63, 66, 165 f, 198 f; II: 207, 209 razón, *ven* que los librepensadores van a : Kant, II: 120-23, 125 sigs, 180; Rousseau, yo: 90 f, 98, 114; II: 123 avaricia: Rousseau, yo: 80, 84; *también* yo:

40

conciencia, *ver* el temor de conocimiento en el sublime, II: 155 axiomas f: Kant, yo: 231 f, 236; II: 39;

también II: 188 axiomas de intuición, II: 55 f

B., II: 238 n. 1

Tocino, Francis (1561-1626), yo: 81, 182 barbarismo

progreso de, yo: 196 reversión a, yo: 184 Basedow, Johann Bernhard (1723-

90), yo: 155 f, 264* Baumann, yo: 31

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-62), yo: 136-40, 153, 163, 260* Kant y, yo: 211, 221; II: 242 n.

21 Bayle, Pierre (1647-1706), yo: 18 sigs,

32, 143, 244*

belleza: Baumgarten, yo: 137 sigs; Kant, yo: 222; II: 146 f, 148-61; *también* yo: 140, 146, 152, 163 adherente B., II: 153 analítico{analítico} de, II: 148 f, 153 B. libre{gratis}, II: 152 calidad moral y, II: 160 objetivo f o subjetivo, II: 148, 151 filosofía de, *ver* la estética que universalmente complace, II: 150-53,

156 sigs, 160 sin un concepto, II: 150 sigs, 155.

Ver también el gusto, juicio *de Ver también* la estética; gusto, juicio de ser

conocimiento de, II: 227 f, 247 n. 4 filosofía medieval y, II:

225 sigs

B. necesario, *ver s.v. también* yo: 151, 176; II: 182 *Ver también* la creencia de realidad B. natural en bases de la ciencia:

Hume, Russell, II: 59 f *para todo lo demás ven* creencia de fe, religiosas: Kant, II: 136; *también*

I: 142 f, 147 Benedict XIV f, Papa (1675-1758), yo:

59

beneficencia: Kant, II: 110 benevolencia, yo: 50, 57, 64 Bentham, Jeremy (1748-1832), II: 139

El ÍNDICE 251

Bergson, Henri (1859-1941), II: 185 Berkeley, George (1685-1753), yo: 31,

165; II: 196 sigs, 227 Kant y, II: 36, 66 Berlín, yo: 32, 49, 209 Academia de Berlín, yo: 164, 219, 222 mejor, principio de el, II: 189 Biblia, el, ve Escrituras, la crítica Bíblica Santa, yo: 148 Bilfinger, Georg Bernhard (1693-

1750), yo: 135 biología, yo: 74 blasfemia, yo: 79

ciego, operaciones en hombres nacidos, yo: 44 jactancia, yo: 79 cuerpo, cuerpos: Kant, II: 82, 166; aZso

I: 60, 69; II: 196 cuerpo, humano, yo: 78, 129 y alma, yo: 130, 201 f; II: 186 interacción f de, *ver* el estado s.v., *ver* la sociedad, Bolonia política, el Instituto de, yo: 59 Bonaventure, Santos (1221-74), II: 81 Gorro{Capó}, Charles (1720-93), yo: 68, 86,

253* Boscovich, Roger Joseph (1711-87),

I: 68 f, 253 f* Bossuet, Jacques-Benigne (1627-

1704), yo: 177 sigs, 191 f, 194, 198,

269 *; II: 214 botánica, yo: 66 *Límites de sigs de sensibilidad y razón*,

Kant ha proyectado, yo: 234, 239 Bourg-la-Reine, yo: 196 filosofía 'burguesa', yo: 122 moralidad, yo: 133 perspectiva, yo: 194 Breslau, yo: 126 británicos

empirismo, *ver* la influencia de los moralistas s.v., yo: 144, 222 filosofía, yo: 162, 222 Brouwer, L. E. J., II: 39 Brunswick, historia de la Casa de,

I: 180

brutos, *ver* a animales, Bückeburg irracional, yo: 165 f Buffon, Georges-Louis Leclerc de

(1707-88), yo: 16, 66 sigs, 252* entierro de los muertos, yo: 183 Se deshacen, Edmund (1729-97), II: 154

Cabanis, Pierre Jean Georges (1757-

1808), yo: 17, 65 f, 252* cálculo, integral, yo: 58, 195 Calvinismo, yo: 19, 125 capitación f, yo: 91 Cartesianism: Kant y, II: 77, 90; Vico y, yo: 180 f; *también* yo: 21, 28, 30, 33

imperativo categórico: Jacobi, yo: 170; Kant, II: 116-21, 123 f, 125 f, 138, 179 f

críterio de moralidad, II: 116, 138 libertad la condición de, II: 125 Dios f y, II: 179 varias formulaciones f, II: 116, 118 f *Ven también* categorías de deber, Kant en Aristóteles, II:

45, 75

categorías, Kantian, II: 44-47 ambigüedad de C. y concepto, II:

53 f, 69, 98 aplicación f de, II: 31 f, 49-53, 60,

71, 78, 94. *Ver también* la deducción *de abajo*

función constitutiva de, *ver* la deducción s.v. de, II: 46 f, 49 f, 75 Jacobi en, yo: 170 límites de f de uso de, II: 60, 63 f, 71, 78 f, 88, 170. *Ver también conforme* a concepto, principios puros para el uso objetivo de, II:

54-58 función que sintetiza de, *ver bajo*

concepto, mesa{tabla} *a priori* de, II: 44 f, 54, 68 dos cuentas de, II: 98 f *también* II: 23 f, 27, 31, 59, 102, 133,

¿143, 175, 190, 218, 223 *Ver también* la forma categoría *a priori*, pura, sin sentido? II: 98 f,

133

catarsis en tragedia, yo: 153 Catherine II, emperatriz de Rusia
(1729-96), yo: 55, 59 Iglesia Católica, hostilidad de catolicismo a, yo: 13 f, 31 f, 37, 52, 54,
123
Rousseau y, yo: 75 f, 96 causalidad, principio de : Hume, II: 14, 23, 201-4 Kant
a priori, II: 14, 16, 19 f, 23 f restringidos a fenómenos, yo: 170;
II: 64 f, 90 f, 92
sintético *a priori*, II: 16, 191, 202 *también* II: 56 sigs, 69, 82 causa de f, causalidad Hume, yo: 224; II: 218 categoría Kant o concepto de, yo: 230 f;
II: 8 f, 23, 42, 53, 57 experiencia y, yo: 224 f, 230; II:
8, 191
e implicación, yo: 224; II: 187 restringido a fenómenos, yo: 225, 231; II: 9, 11, 22 f, 25, 64 f, 98, 221
aZso yo: 231; II: 96, 162, 218 causa, clases de
eficiente, yo: 29, 136; II: 162, 164 C. finales de creación, II: 169. *Ver también* el final; carácter definitivo En Naturaleza; objetivo primero C. y
serie causal en Naturaleza, II:
76, 82-85 Dios como, *ver s.v.* liberar C. y tercero cosmológico
antinomia, II: 82-85 C. mecánicos, *ver* el mecanismo último C. incognoscible, yo: 66; II:
196 f
certeza, yo: 127, 180 f, *Cyclopaedia* de las 219 Cámaras, yo: 53 Chambery, yo: 75 posibilidad ninguna explicación: Kant, II:
167 cambio: Kant, II: 13, 37, 52, 56; aZso
I: 56
causa de, *ver* la causalidad, el principio de encanto, belleza y el sublime, II:
154 f
Chovinismo, Kant y, yo: 214 Cheselden, Guillermo (1688-1752), yo:
44 China, yo: 27, 192, 203
252
ÍNDICE
opción, yo: 124, 132 C. morales, II: 102 f *Ven también* el libre albedrío
La Gente Elegida, Dios y el, yo: 178 Cristo, yo: 178 cristianismo: Pastor, yo: 204; Kant,
I: 212; II: 136 f; Lessing, yo:
148 sigs, 198; *también* yo: 136 contravino, yo: 14, 31, 37, 52, 55; II:
210 y filosofía de historia, yo:
176 sigs, 182, 184 f, 191 *Christian Writings* f, el Pastor, yo: 167 iglesia, autoritario, II: 136, 208 Iglesia, Christian: Kant, II:
136; Rousseau, yo: 106 f, 116 y filosofía de historia, yo: 176,
178, 191 f
Iglesia y Estado: Rousseau, yo: 106 círculo f: Kant, II: 161 Cirey, yo: 32 ciudadano: Rousseau, yo: 98, 102 f, 107 sigs,
116; *también* 134 ciudad - estado, yo: 113 virtud cívica: Montesquieu, yo: 24 desarrollo de civilización de : Vico, yo: 183 sigs,

188; aZso yo: 166, 196; II: 185 males de : Rousseau, yo: 76, 78-81, 86,

94, 99; también yo: 155, 165 también yo: 198, 204 clan, familia y tribu, yo: 202 aclaración: Kant, yo: 220, 222 Clarke, Samuel (1675-1729), yo: 32,

33, 226

clasificación: Buffon, yo: 67 Clauberg, John (1622-65), yo: 129 ideas claras y distintas: Wolff, yo:

128, 132, 137, 157; aZso yo: 180 clemencia f, yo: 94 Clement XIV, Papa, y supresión

de los jesuitas, yo: 276 f n. 1 clero, yo: 106. *Ver también* el anticlericalismo; clima de sacerdotes, influencia de, yo: 25 pista, transcendental, II: 43 coexistencia: Kant, II: 53, 56 f *Cogito, ergo sum*: Kant, II: 66 f, 174;

Vico, yo: 180

congnición, *ver* el conocimiento Coleridge, Samuel Taylor (1772-

1834) y Vico, yo: 188 Comenius (1592-1671), yo: 155 futuro por la llegada, idea de, II: 191. *Ver*

también causalidad, principio de orden e Imperativo, II: 113 comercio de sigs, yo: 71 bien común f, el : Rousseau, yo: 88,

96, 104 f, 107, 109; Thomasius,

I: 122-25; Wolff, yo: 131 sigs; aZso

I: 40, 63, 155, 197; II: 209 como norma de moralidad, yo: 50 f, 61 sentido común (*ein Gemeinsinn*),

II: 153 sentido común (*sensus communis*),

I: 122, 162; II: 81, 154 comunidad

categoría de, II: 45, 53, 56 de las personas, *ver* la comparación de sociedad: Condillac, yo: 44 compasión f, natural: Rousseau, yo:

83 f, 92 sigs; aZso yo: 26 concurso, una ley económica natural,

I: 70 compuesto, II: 82

la obligación para obedecer a general va a, yo:

108 f Comte, Auguste (1798-1857), yo: 73,

197; II: 207

concepto, clases de : adquirido: Kant, yo: 230; *a priori* abajo; determinado{definido} e Indeterminado, II: 159; empírico, yo: 228; matemático, II: 54; mediar, II: 172 f; no empírico, yo: 230, 236 f; II: 8; puro *abajo*; singular, espacial y tiempo como, yo: 227; universal: Kant, yo: 227, 229 concepto, *a priori*: Kant, II: 8 f, 23,

27, 42 sigs, 173 *Analítico*{*Analitico*} de *CENTÍMETROS CÚBICOS*, II: 43 conformidad de objeto y mente, yo:

235 f; II: 19 mal uso de f de, yo: 232; II: 43, 54 función que sintetiza de, yo: 231 f, 234 sigs; II: 25, 43 f, 46, 49 f, 53, 59, 190

Ver también categorías, concepto de Kantian, puro: Kant, yo: 235 sigs; II:

8f, 26 f, 44 f se derivaron, II: 45 límites de uso de, yo: 237; II: 9, 25,

50, 53

Ver también el concepto, el pensamiento conceptual no empírico, yo: 145 f, 200 Condillac, Etienne Bonnot de (1715-80), yo: 16 f, 41-49, 56, 66, 75, 247 f *; II: 206

la condición, última, *ve* no condicionado

condiciones de conocimiento, *a priori*: Kant, II: 10, 20 f, 22 f, 26 f, 44, 46 f de conocimiento de sentido, yo: 229; II: 31,

33 f, 38 *Ven también* objeto, condiciones de,

posibilidad de Condorcet, Marqués de (1743-94), yo:

195-98, 272 *; II: 214 *conjunctio*, II: 47 unión{conexión}, hormigón de unión, descubrimiento de, II: 56 logical=analytic, II: 128 necesario

a priori, II: 14, 56. *Ver también* sintético *abajo*

en relación causal, II: 14, 103 explicación de empírico, yo: 29; II:

14, 19 f, 69 sintético *a priori*, II: 15 sigs, 119,

191

también II: 124 f, 161

conciencia: Kant, *ver* el imperativo categórico; Rousseau, yo: 93 sigs, 117; aZso yo: 162; II: 206 conocimiento: Kant, II: 24, 33, 174;

también yo: 56, 129 C. empíricos, II: 49 de mí, *ver* la cohibición C. puro, II: 10

unidad de, *ver* apperception, transcendental

consiguiente y tierra{razón}, yo: 217, 222 conservación de energía, yo: 30; II: 56 conservación de materia{asunto}, principio de,

II: 18, 56 conservación de mundo por dios, yo:

25 f; II: 169 constitución, base política de moralidad, II: 106, 122

El ÍNDICE 253

constitución, C. inglés (*cont'd*) político, yo: 22, 26 f *también* yo: 22, 175 función constitutiva de categorías,

II: 142, 166, 170 uso constitutivo de los transcendentales

Ideas, II: 76 f, 94

construcción, mental: Hume, II: 228; Kant, II: 228, y *abajo*; Vico, yo: 180 f; *también* II: 190, 200 matemáticas: Kant, II: 18, 23, 37-

41 de experiencia: Kant, II: 172 f,

174 sigs, 182, 219 contacto de f de cuerpos negados, yo: 69 contemplación: Thomasius, yo: 121 sigs

C. estético, yo: 146; II: 149, 155 Conti, Príncipe de, yo: 77 contingencia, contingente: Voltaire, yo: 33 f; *también* yo: 127, 151, 175, 219; II: 92, 189

el contrato, social, *ve* la contradicción de contrato social, el principio de, yo: 127,

141 controversia, teológica: Bayle, yo:

18 sigs

Convención, (el 1792-95), yo: 195 Copenhague f, yo: 153 revolución Copernican, Kant, yo: 237; II: 20-24, 36, 47, 60, 69, 224, 248 n. 17 Copérnico, Nicholas (1473-1543), II:

20

cosas corpóreas, *ver* el cuerpo Idea cosmológica, *ver* el mundo, tran-"scendental la Idea de *Cosmología, Ensayo en*, Maupertuis,

I: 29

cosmología, metafísica: Kant, II: 72, 77; y *abajo*: Wolff, yo: 129 antinomias de, II: 80-87 cosmopolitanism: Rousseau, yo: 113 Contrarreforma e historia,

el, II: 179

creación: Kant, yo: 218; II: 93, 96, 137, 169; Voltaire, yo: 33 f, 192; *también* yo: 25, 30, 130, 181, 276 n. 11; II: 189

¿libere o necesario? Yo: 33 f; II: 193 f en historia, yo: 177 f, 192 objetivo de, yo: 121; II: 137, 169 C. especiales: Buffon, yo: 68 Cruz, Karl Kasimir von (1724-70),

I: 154

criterio de verdad: Vico, yo: 180 problema crítico f, el, yo: 235; II: 228 crítica

abstraiga C. rechazado, yo: 162

C. estético, yo: 148, 153

C. bíblico, yo: 148

Kantian C., *ver s.v.*

de conocimiento, II: 9 sigs, 221

C. lingüístico, yo: 110, 161 f

C. literario: Lessing, yo: 147, 153;

aZso yo: 136

C. racionalista, yo: 162, 185 C. transcendentales, II: 71 crítica de Juicio, II: 141 f, 146 *Crítica f de Juicio*, Kant, yo: 239;

II: 141 sigs, 148, 244 n. 1 Pastor en, yo: 168 *Crítica de Razón Práctica*, Kant,

I: 238; II: 106, 230 f *, 243 n. 1 Pastor en, yo: 168 *Crítica de Razón Pura*, Kant, yo:

237 sigs; II: 7-29 (*ver* Contenido, p. 5), 100, 230*

división y contenido de, II: 26 Hamann f en, yo: 160 Pastor en, yo: 167 f sentido de título, II: 26 Croce, Benedetto (1866-1952), yo: 139,

189

Cruzadas, el, yo: 204 Crusius, Christian August (1715-75),

I: 140 f, 163, 236; II: 122 ciclos culturales: Pastor, yo: 203 sigs; Vico, yo: 183 sigs, 187 sigs; *también* II: 213, 215 períodos culturales, yo: 73. *Ver también*

raza humana, años de cultura, culturas: Pastor, yo: 162 f, 166, 171 f, 199, 203-6; *también* yo: 187, 191

necesidad de religión, yo: 171, 203 estudio de f de, yo: 166, 191, 199, 205 costumbre f e historia, yo: 186 f, 191,

193 f

repetición cíclica en historia, yo: 175, 184; II: 213

D.A., 274 n. 1

Danton, Georges-Jacques (1759-94), yo: 195

Darjes, Johann Georg (1714-91), yo: 163

muerte, horror de, yo: 124

sordo y mudo, psicología de el, yo: 44

decadencia: Vico, yo: 184

decencia: Thomasius, yo: 125

De civitate Dei, San Agustín I: 176

decoro, yo: 125

deducción, yo: 128; II: 74, 198, 239 n.

31

de los finitos de infinito, II: 189, 192 sigs

deducción de las categorías, transcendentales, II: 46-50, 75

deducción de Juicio puro de gusto, II: 157

deducción de Ideas transcendentales, II: 73, 75 f

método deductivo: racionalistas continentales, yo: 127 f; II: 187-91, 206, 222; *también yo*: 238; II: 185, 203 y conocimiento de Naturaleza, yo: 16, 43, 67, 121 f, 181

definición: Kant, yo: 220 f; *también yo*: 42, 50

deísmo: Aclaración francesa, yo: 22, 36, 52, 55, 96; Aclaración alemana, yo: 144 f, 147 sigs; *también II*: 210

Delphi, oráculos de, yo: 192 f

democracia: Aclaración francesa, yo: 14, 23, 37, 195, 198; Rousseau, yo: 112, 114 sigs; *también yo*: 110, 134, 184

Democritus (a. de J.C. 460-370), II: 167

'demonología': Kant, II: 170

la demostración no puede alcanzar el no condicionado:

Jacobi, yo: 169

ideas y asuntos de hecho: Hume, II: 201

depositario de ley, yo: 23

Descartes, Rene (1596-1650) crítica de Aclaración francesa

De, yo: 28, 30, 42, 62, 80 Aclaración alemana hace., yo: 121, 165

254

ÍNDICE

Descartes, Rene (*cont'd*) posición histórica, II: 184 sigs, 189,

192, 195, 218, 225, 229, 248 n. 14 Kant y, II: 66 sigs *también yo*: 135, 180, 197, 218; II: 242 n.

22

diseño

como la prueba de la existencia de Dios, *ver a Dios*, existencia de : argumento de carácter definitivo en Naturaleza, II: 168 deseo de f: Condillac, yo: 45, 47 f; Kant, yo: 221; II: 110, 142, 149, y *abajo*; *también yo*: 124, 130 deber y : Kant, II: 110, 114, 118 f,

122

despotismo: Aclaración francesa, yo: 14, 22, 27, 37, 52, 65, 192, 198; Aclaración alemana, yo: 144, 202; Rousseau, yo: 85, 101, 110, 112 Destouches, Chevalier, yo: 58 determinism: d'Holbach, yo: 64 f; Voltaire, yo: 36; Wolff, yo: 132; *también yo*: 49, 140 f

antinomía de libertad y, II: 82 sigs D.7., yo: 274 n. 1 sentido de dialéctica, II: 72 de juicio estético, II: 159 de razón práctica, II: 106 f de Juicio teleológico, II: 166 D. transcendentales, II: 72 *Dialéctica f, Transcendental, Kant,*

ver la dictadura de Dialéctica Transcendental, yo: 101, y ver el despotismo Dictionnaire historique y la crítica

(1695-7), yo: 18, 20

Diderot, Denis (1713-84), yo: 16, 20, 30 f, 44, 52-58, 61, 66, 73, 197, 250*

y materialismo, yo: 31 Rousseau y, yo: 75 sigs Academia de Dijon, yo: 75 *Tilín-sich* de f, *ver el Discurso de cosa en sí mismo en las Artes y Ciencias,*

Rousseau, yo: 75, 78, 274 n. 1 *Discurso en Economía Política*, Rousseau, yo: 75, 87-92, 274 n. 1 *Discurso en el Origen y Fundación de la Desigualdad de Humanidad*, Rousseau, yo: 76, 81-87, 99 f, 274 n. 1 apreciación desinteresada de belleza:

Kant, II: 149 f

inquietud: Locke, Condillac, yo: 47 Disertación f de 1770, el Discurso de apertura de Kant, yo: 226-36 distancia

juicio de : Condillac, yo: 46 acción en a, yo: 69 dogma, religión dogmática: Lessing,

I: 148 sigs

libertad de, II: 209 dogmático

empirismo, II: 86 metafísica, *ver* el racionalismo *s.v.*, *ver* el dogmatismo *s.v.*: Fichte, II: 183; Kant, II: 220. *Ver también* dogmático *encima* de la duda: Thoxnasius, yo: 122 sobre mundo externo, II: 66 f sobre la metafísica, *ver s.v.* hyperbolical D., II: 66 *D.P.*, yo: 274 n. 1

drama: Pastor, yo: 168; Lessing, yo: 147, 152 f, 162; Voltaire, yo: 18, 32

sueños: Kant, II: 68 *Sueños de un Vidente de fantasmas explicado por sueños de metafísica*, Kant, yo: 223 f; II: 230* dualismo: cuerpo y mente, yo: 62; Dios

y el mundo, yo: 218 Duclos, Charles Pinot (1704-72), yo:

190 Duhamel, Jean-Baptiste (1624-1706),

I: 129 Dupont de Nemours, Pierre-Samuel

(1739-1817), yo: 70, 72 deber: Kant, II: 108-14, 119, 125, 132, 134-37, 139, 173, 179 f, 182; aZso yo: 132 f, 143 D. para D. 's bien, II: 108-14, 125,

135, 139

y Dios, II: 135 f, 179 f y el bueno, II: 139, 212 implica la libertad, II: 134 naturaleza de, II: 110-14, 119, 135, 137 *Ver también* el imperativo categórico;

conciencia; debe la dinámica: d'Alembert, yo: 58 dinamismo: Boscovich, yo: 70

E., yo: 274 n. 1

tierra, el : historia de, yo: 200; movimiento de, yo: 214; II: 20 influencias económicas, II: 185 economía, economistas, yo: 70-74, 129,

186 f, 195, 204; II: 205 economía, principio de, II: 145 educación: Aclaración francesa, yo: 51, 62, 72, 196; II: 214; Pastor, yo: 164, 167, 171, 206; Kant, yo: 211; Lessing, yo: 149 f, 198; Rousseau, yo: 77, 80, 88, 155, 211; *también* yo: 132 f, 144, 155 f y moralidad, yo: 80, 132, 150, 164,

196 sigs; II: 105 f, 122, 207 de raza humana, yo: 149 f, 167, 171,

198, 206

ego: Kant (para otros filósofos, *ver* mí), II: 25, 67 f, 78, 95, 224 conocimiento de, *ven* apperception, E. empírico transcendental, II: 49, 52, 68, 80, 175,

182, 239 n. 12, 241 n. 76 y mundo externo, II: 67 individuo f E., II: 221 f noumenal E., II: 183, 225 permanente, II: 49, 76, 79, 95, 97,

239 n. 10

E. fenomenal, II: 222 sustancial, II: 76, 78 sigs, 225 E. transcendental, II: 77 f, 95, 222,

241 n. 76. *Ver que también* el sujeto *Ve también cogito, ergo* egoísmo *de suma*: Rousseau, yo: 92, 94; *también* yo:

124 f, 131, 188 Egipto: Rousseau, yo: 79

en historia, yo: 178 f, 203 historia del siglo dieciocho, yo: 190, 194, 197 filosofía: francés, yo: 13 f, 52, 59, 74, 118; II: 205; *también* II: 210, 228 sociedad criticó: Pastor, yo: 165, 198 f, 202, 206; Rousseau, yo: 79 sociedad glorificó, yo: 191, 193 *Einbildungskraft*, II: 51 *E.L.*, yo: 243 n.

ÍNDICE

255

elecciones: Rousseau, yo: 102, 115 elementos E. *a priori* del conocimiento, *ver a*

priori E. atómico de experiencia, II: 198 f,

205

material y EE. formal en el conocimiento, *ver* el conocimiento, la forma e importe *la Doctrina Transcendental de EE.*,

Kant, II: 26 f

elenticus usus intellectus, yo: 232 elocuencia de ambición, yo: 80 emigración y contrato social, yo:

101 *Emile* f, Rousseau, yo: 77, 92 f, 155,

275 n. 1 emoción en el sublime: Kant, II:

152, 155 f

proposición emotiva, II: 148 *Empfindung*, II: 30 Imperios, desarrollo de, yo: 177 realidad empírica f, *ver* la realidad, empírica

empirismo: británicos, yo: 137; II: 195-206, 228 f. *Ver también* Hume, Locke *abajo*; francés, yo: 15 sigs, 21, 29, 41, 61, 73 f; Hume, yo: 216, 237; II: 60, 196-206, 224; Kant y, II: 8, 13, 24, 30 f, 60, 70, 86, 106, 205, 224; Locke, yo: 15 sigs, 41, 230; II: 8, 13, 196, 198, 201, 205; *también* II: 82, 84, 220 y análisis, II: 198, 204 E. dogmáticos, II: 86 y metafísica, II: 204 E. modernos, II: 16, 201 f, 204 y phenomenism, II: 220 Enciclopedia, (el 1751-65), yo:

53 f, 55-59, 71 f, 75 f, 195, 249* Encyclopaedists: Rousseau en, yo: 81,

117; II: 208; *también* yo: 71, 206 final de f (como objeto de una voluntad racional. Para el objetivo en general, *ver s.v.*): Kant, II: 119 sigs, 123 absoluto y relativo, II: 120 reino de EE., II: 123, 169 E. de creación, II: 169 *Ver también* el carácter definitivo en la Naturaleza; energía de objetivo, yo: 30, 69; II: 56. *Ver también*

fuerza, física

Inglaterra, yo: 49, 102, 139, 142; II: 195 Constitución inglesa, yo: 22, 26 pensamiento inglés f, yo: 143 f, 162 Aclaración, el, yo: 13-172 (*ver* Contenido, p. 5f), 243 *; II: 205-10

e historia, yo: 165, 190; II: 214 contravino: Hamann, yo: 157, 159 f, 172; Pastor, yo: 165 f, 169, 198 f, 202, 204; Rousseau, yo: 79, 113; *también* yo: 171 f

también yo: 125, 147, 195; II: 139 *Ver también* la Aclaración del siglo dieciocho, los franceses, yo: 13-99 (*ver* Contenido, p. 5 f); II: 205, 208 sigs, 212 materialismo en, yo: 13, 30 f, 61, 66,

73 religión contravino, yo: 13 sigs, 73 f, 118,

123; II: 207 f *también* yo: 33, 65, 117 f, 142 Aclaración, el alemán, yo: 20, 121-72 (*ver* Contenido, p. 6), 243*

Pregunta en la Claridad de los Principios de Teología Natural y Moralejas, Kant, yo: 219-22

ens perfectissimum, II: 87 f

ens realissimum, II: 87 sigs, 91, 99

entelechy, yo: 200

Epicurus (a. de J.C. 341-271), yo: 233; II: 106, 122, 167

epistemología, yo: 138; II: 60, 205, 226, 227 sigs

epochs de historia: Bossuet, yo: 177 f

igualdad, humano: opuesto por Voltaire, yo: 36 f; sostenido, yo: 113, 133; *también* yo: 184, 197

Erhabene, das, II: 155

Erlauterungsurteil, II: 15

Ermenonville, yo: 77

error, yo: 200; II: 227

Erscheinung, II: 31 f

Erweiterungsurteil, II: 15

escatología, yo: 176

Esprit des lois, de yo', Montesquieu, yo: 22, 189

esse est por dpi, Kant en, II: 36

esencias, conocimiento de : filósofos franceses, yo: 16, 42, 60, 67; Wolff, yo: 128; *también* II: 188 f, 248 n. 14 E. nominales, yo: 16, 67

essentialism, yo: 129; II: 248 n. 14

Este, historia de la Casa de, yo: 180

eternidad del mundo, II: 80 f

ethico-teología, *ver* la teología, la moraleja

ética: Aristóteles, yo: 129, 131; II: 115, 210; Aclaración francesa, yo: 57, 61, 64, y *ver* Helvetius, Rousseau *abajo*; Helvétius, yo: 50, 52; II: 205; Hume, II: 196, 200,

246 n. 9, 212 f; Kant, yo: 114 f, 210, 219, 222, 233 f, 238 f; II: 18, 99-100, 101-40 (*ver* Contenido, p. 5), 226; Rousseau, yo: 80, 83, 114, 117; Thomasius, yo: 124 f; Wolff, yo: 128 f, 131 f; II: 211

E. aplicado, II: 104

teorías emotivas, II: 106, 138,

247 n. 9

teorías empíricas, II: 105, 122 unido por libertad con filosofía de Naturaleza, II: 141, y *ver* la metafísica de libre albedrío de moralejas: Kant, yo: 238 f; II: 104-7

E puro: Kant, yo: 233; II: 104 f, 138 racionalista E., II: 105, 122, 138,

206 f

E. teleológico, II: 115, 139, 211 etnografía f, yo: 164 *eudaimonia*, II: 115 Euler, Leonard (1707-83), yo: 225 Europa: libertad de pastor y esclavitud en, yo: 165 cultura, yo: 204, 206 mal, yo: 39 sigs, 130 mal f, problema de, yo: 19, 231 evolución: Buffon, yo: 68; Diderot, yo: 58; Pastor, yo: 200; Bergson, II: 185 poder ejecutivo: Rousseau, yo: 103,

111 f; *también* yo: 27 existencia: Turgot, yo: 72; *también* yo:

218 f; II: 189, 225, 248 n. 14 concepto de, yo: 230; II: 53 y *abajo* en idea del ser más perfecto, II: 88 f, 91, 188

256

ÍNDICE

existencia (*cont'd*) infertilidad de, yo: 181; II: 189, 191,

193 f, 201 f

como predicado, yo: 217; II: 90 Juicio existencial siempre sintético: Kant, II: 90 a que distancia deducible, II: 191, 194 existencialismo f de San Tomás de Aquino, yo: 129

experiencia (*para* Kant, *ver* la siguiente entrada), yo: 122, 128, 140, 148, 164, 169; II: 191

elementos atómicos de, II: 198 f, 205 experiencia: Kant E. estético, *ver* que las apariencias *s.v.* solas experimentaron, yo:

228; II: 35 f

elementos atómicos de, II: 198 f, 205 condiciones De, II: 49, 54, 56 f, 59, 61, 173 y *ver* la deducción de categorías de sentido e intelecto, II: 24,

50, 57

E. interior, yo: 221; II: 67 E. morales f, *ver s.v.*

no simplemente dado, II: 20, 33, 172, 219 y *ver bajo* la construcción, mental

E. objetivo, II: 54 f, 71 ocasión de conceptos, yo: 230 f; II: 8 ocasión de conocimiento, II: 13, 219 sentido E., *ver s.v.*

la fuente del conocimiento, *ver* el conocimiento

unidad de, II: 83 f, 99 *también* yo: 211, 223; II: 32, 35 experimento: Kant, II: 23 f; Vico, yo:

1811 método experimental: Vico, yo: 181;

aZso yo: 56, 61 filosofía experimental: Hume, II:

196, 199, 247 n. 5 explicación E. causal, II: 162 de fenómenos: Kant, II: 20, 36;

también yo: 21, 43, 60 f; II: 196 extensión f, yo: 30 f, 49, 129; II: 15, 82 mundo externo: Condillac, yo: 46, 49; Kant, II: 66 sigs y *ven* la cosa, externa; aZso yo: 60, 72, 130, 169

fábula, *ver* el mito

hecho, asuntos de, II: 201. *Ver también*

verdades de facciones de hecho: Rousseau, yo: 112. *Ver también*

partidos

facultad, facultades: Pastor, yo: 162 sigs, 167; Kant, II: 142, 146; *también* yo: 47 sigs, 137 f, 154

fe: Hamann, yo: 158, 171 f; Ja-cobi, yo: 169, 171 f; Kant, yo: 212, 239 y *debajo* de P. moral: Kant basado en experiencia moral, II: 28, 87

en libertad, II: 87, 99, 134 en futura vida, yo: 225; II: 99 en Dios, II: 28, 93 f, 99, 132, 134,

170. *Ver también* a Dios, creencia en postulados de, *ver* postulados de

razón práctica en realidad espiritual, yo: 240; II:

86 f

también yo: 239; II: 170, 223 F. prácticos f, *ver* F. moral *encima*

F. religioso: Kant, yo: 239; II: 136 Caída de hombre: Kant, II: 136 errores f: Kant en argumentos para existencia de Dios,

II: 88, 94, 242 n. 39 de mal uso de Ideas, II: 26, 94 f,

242 n. 39

de metafísica, II: 98 familia

en historia, yo: 183, 194, 196, 202 F. de naciones, yo: 204 *también* yo: 87, 156 fatalismo: Kant, II: 28; Spinoza, II:

167

miedo, yo: 153, 185

federación de pequeños Estados, yo: 113 sentimiento: Hume, II: 206, 247 n. 9; Kant, yo: 235; II: 119, 142, 156, 161 y *abajo*; Rousseau, yo: 92 f, 95 f, 118 y *ven* el sentimiento P. estético: Kant, II: 146, 148,

151 sigs

moralidad y : Kant, yo: 222, 233; II: 247 n. 9; *también* yo: 38; II: 106, 122,

cZso yo: 154, 186; II: 206 Ferguson f, Adán, yo: 144 Fermat, Pierre de (1601-65), yo: 30 Ferney, yo: 32

feudalismo, Rousseau en, yo: 113 fiebre, efectos en mente, yo: 62 Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), Kant y, yo: 171, 241; II: 175 f, 183, 221 sigs, 229 carácter definitivo: en general, *ver* el objetivo; en

Naturaleza, véase *abajo*

carácter definitivo en Naturaleza: Pastor, yo: 200, 205; Kant, II: 96, 144-47, 162-70; Maupertuis, yo: 29 f; Voltaire, yo: 34

P. externo, II: 162 Dios f y, II: 96, 144, 167 Idea f de es reglamentaria, II: 164 f,

167 f

P. interior, II: 162-65 juicio de, *ver* el juicio, teleo-

lógico

mecanismo y, *ver* el mundo de la ciencia y P. objetivo mundial moral, II: 170 principio de, II: 144-47, 164, 168 ser finito: deducible de ser último, II: 188 f; deducible de ser infinito, II: 192 fuego{incendio} de sigs: Kant, yo: 214 cinco, imagen, esquema y concepto de,

II: 51

poesía de la gente: Pastor, yo: 162, 164 canciones tradicionales: Pastor, yo: 165 f, 168, 199 Fontenelle, Bernard le Bovier de (1657-1757), yo: 20 sigs, 244* fuerza aplicada a ciudadanos, yo: 108 fuerza, física: Boscovich, yo: 69; Kant, II: 172, 175; Maupertuis, yo: 29 fuerza, vital, yo: 200 forma *a priori*: Pastor, yo: 168; Kant, yo: 240; II: 21, 27 f, 59, 67 del conocimiento, *ven* el objeto *de s.v.* de la contemplación, II: 149, 157

F. de aspecto{aparición}, II: 33 y *ver* P. de la sensibilidad *abajo*

ÍNDICE

257

forma (*cont'd*) F. de intuición, yo: 170; II: 34 y

ver F. de la sensibilidad de la ley moral, II: 110 f P. de sensibilidad, yo: 169 f; II: 27,

33-35, 38, 46, 50, 67. *Ver también*

conocimiento, sentido: forma y materia{asunto} de f de ; espacio; tiempo

F. de entendimiento, II: 53 f y

ver categorías, Kantian P. puro: de sensibilidad, II: 31, 33;

de entendimiento, II: 53 P. subjetivos f, yo: 170, 236, 240; II:

35

formalismo, Kant, yo: 170; II: 138 Cabriola: Rousseau, yo: 99, 113; *también* yo:

51

Francfort en el Oder, yo: 136 Frederick II, el Gran, rey de

Prusia (1712-86), yo: 20, 29, 32,

59, 62, 65, 127, 143 sigs, 261 *, 278 n.

17 Frederick Guillermo I, rey de Prusia

(1688-1740), yo: 127 Frederick Guillermo II, rey de Prusia

(1744-97) y Kant, yo: 212 libertad civil: Rousseau, yo: 100 f, 108 y

ver P., político *debajo* de la moraleja, yo: 100 f natural: Rousseau, yo: 86, 90, 94,

97, 100 f, 108

de expresión: Voltaire, yo: 37 de indiferencia: Voltaire, yo: 35 de espontaneidad: Voltaire, yo: 35 * ~ P. del pensamiento, *ver* a librepensadores del comercio, yo: 71 f, 195 de la voluntad, *ven* el libre albedrío P. político: Montesquieu, yo: 22,

26 f, 189; Rousseau, yo: 78, 85,

90 f, 97-100, 108 sigs, 114, 117; Voltaire, yo: 32, 37; *también* yo: 51, 197 P. obligatorios, yo: 108 sigs, 117 en Inglaterra, yo: 27, 32, 37, 50 ley y, yo: 89 f, 114, 188 de hombres y naciones, yo: 204 librepensadores, pensamiento libre, yo: 54,

143, 147, 188; II: 207 cambio libre de sigs, yo: 71 f, 195 libre albedrío (*para* Kant *véase* *abajo*)

Aclaración francesa, yo: 18 f,

49, 55 f, 62, 65; Rousseau, yo: 82 f,

95, 101, 110 f; Voltaire, yo: 35 f;

también yo: 124, 132, 140, 200 conocimiento f o sentimiento de, yo: 35,

56, 95; II: 195 obediencia y, yo: 101 providencia y, yo: 188, 192 libre albedrío: antinomia de Kant de causalidad libre {gratis}, II:
82 sigs imperativo categórico y, II:
125 f, 180 conciencia y, II: 28 f, 125-28,
134, 139, 180, 182, 219 f conocidos sólo por fe, II: 28, 86 f,
99, 126, 132 sigs, 219 noumenal F. W. y fenomenal
determinism, yo: 215 f; II: 29,
79 f, 85, 87, 125-28, 139 sigs, 177,
181 f, 218 postulado de ley moral, yo: 239; II:
87, 125 f
también II: 7, 137 gobierno francés hostil a phi-
losophers, yo: 53 lengua francesa, yo: 143, 164 filosofía francesa, yo: 13 sigs, 18, 52, 121, 142 sigs y *ven* Aclaración, Revolución francesa
francesa, el, yo: 13 f, 37,
73, 197, 214, 278 n. 17 *Principios Fundamentales de la Metafísica de Moralejas*, Kant, II: 106
el futuro, conocimiento de, *ve* la predicción
futura vida: Kant, yo: 225; II: 8. *Ver*
también inmortalidad del alma
G., II: 243 n. 1
Galileo (1564-1642), II: 23, 187
Garve, Christian (1742-98), yo: 144
Gedankending, II: 176
Gegenstand, II: 31
Geist, II: 159
Gemeinsinn, II: 153
Gemut, II: 31, 239 n. 15, 244 n. 5
la Asamblea general de la gente, *ver*
la gente, asamblea de ideas generales y términos: Rousseau,
II: 84
el general va a, el, *ver* van a, generosidad general, yo: 94 Génesis, libro de, yo: 183 Ginebra, Rousseau y, yo: 75 sigs, 113 genio: Kant, II: 158 f;
también yo: 39,
51, 158, 162
hipótesis geocéntrica, II: 20, 22 geografía, yo: 161, 164, 210 método geométrico, yo: 181 geometría: Kant, yo: 219, 226; II: 17,
37-41, 69; *también* yo: 56, 80, 167,
180 f Euclidiano y no euclidiano, II:
39 f sus juicios sintéticos *a priori*,
II: 17 f, 37 f
Lengua alemana, yo: 161 literatura alemana f, yo: 143, 153, 161 f,

164 f, 168, 206 filosofía alemana y pensamiento, yo:

121, 126 f, 135, 144, 153, 189, 206

y *ver* Aclaración, pueblos Germánicos alemanes y cultura cristiana, yo: 204

Tribus germánicas, virtudes de, yo: 80 f *Geschmacksurteil*, II: 148 Gesner, yo: 153 G-H, II: 243 n. 1 Gibón, Edward (1737-94), yo: 190;

II: 214

Gilson, Etienne, yo: 129 Gioberti, Vincenzo (1801-52), yo: 188 Girardin, Marqués de, yo: 77 dado en conocimiento, el, II: 24, 41 *gnoseologia*: Baumgarten, yo: 138 Dios

conocimiento analógico de, *ver* la creencia s.v. en: d'Holbach, yo: 64; Kant,

I: 213, 217; II: 57, 99, 132, 137,

139, 178 f, 180 f y *ver bajo*

fe, moraleja; *también* yo: 142 Idea de, *ver* a Dios, transcendental

Idea de

sentido de palabra, II: 28, 177 conocimiento simbólico de, II: 88, 170 conocimiento científico de los rechazados:

Kant, yo: 217, 229, 232 f; II: 7, 14,

88, 99, 178 f; *también* yo: 25 f, 123,

135 f

258

ÍNDICE

Dios (*cont'd*) servicio y adoración de, yo: 123,

130 f; II: 136 f

también yo: 18, 22, 79, 96; II: 11, 57, 123 Dios, existencia de los creídos, no conocido: Jacobi, yo:

169 f y *ven* a Dios, creencia en

encima de conocimiento de, yo: 20, 22, 30 f, 146,

154, 187, 217 f, 276 n. 11; II: 132 conocido sintiendo, yo: 95 f improbable: Kant, II: 28, 72, 87-

94, 99, 139, 226; *también* II: 203 implicado por moralidad, II: 134 sigs, 139,

169 f, 177-81, 188 y *ven* el postulado de la razón práctica *debajo* de pruebas: de contingencia, yo: 33

cosmologicalP.: Kant, yo: 218; II: 88, 90 sigs, 93; *también* yo: 130

el diseño *ve* del carácter definitivo *abajo*

verdades eternas, yo: 218 P. ethico-teológicos, *ver* implicado por la moralidad *encima*

de carácter definitivo: Kant, yo: 217 f; II: 88, 92 f, 94, 167 sigs; *también* yo: 30, 33

P. physico-teológico, *ver* del carácter definitivo *encima*

posibilidad, P. de: Kant, yo: 217 sigs, 222 y *ven* el postulado de argumento ontológico de la razón práctica, yo:

239, 131 f, 179 aZso II: 65 Dios f, naturaleza de atributos, yo: 217 f; II: 87, 132, 168,

177 causa: Kant, yo: 217, 231; II: 83, 87,

96, 131, 168, 177; *también* yo: 34, 48,

122, 128, 151, 201 *ens realissimum*, *ver s.v.* libre{gratis}, yo: 33; II: 83 intelecto, yo: 95, 181 f, 235; II: 30,

96, 132

como el ego noumenal del hombre, II: 183 omnipotente, II: 132, 135 providencia, *ver la sustancia s.v.*, II: 99, 174, 178, 182 van a, yo: 95, 130; II: 108, 132, 135 sabiduría, yo: 30, 95; II: 134 f, 169 aZso yo: 149 f, 233 Dios, Idea transcendental de : Kant,

II: 26, 76 f, 87-95, 97, 175 y

abajo

principio heurístico, II: 122, 144 objetividad, II: 98, 133, 173 f, 177-

81 uso reglamentario de, II: 96, 99 f, 144,

182 dioses: edad de, yo: 187; inventado de

miedo, yo: 201 Goethe, Johann Wolfgang (1749-

1831): y Pastor, yo: 159, 164,

169; *también yo*: 65, 151, 158, 188; II:

208

edad de oro de raza humana, yo: 165 bueno: Kant, II: 115 f, 139, 149 y

debajo de Rousseau, yo: 95 f; Vau-

venargues, yo: 38 sigs; Wolff, yo:

131 f, 133 f; *también yo*: 50, 124; II: 212

como absoluto: Kant, II: 107 f; *también*

I: 162

G. común, *ver bienes externos s.v.*, yo: 131, 133; II:

107 f

G. moral: Kant, II: 160 f; *también yo*:

39, 131

G. perfecto: Kant, II: 128 sigs, 132, 134 placer y, II: 149 G. supremos, *ver G. perfecto encima de la voluntad y, ver s.v. Ver también el valor*

Evangelio, nuevo eterno, yo: 150_s

Gottsched, Johann Christoph (1700-66), yo: 136

Gournay, Jean de (1712-59), yo: 71

gobierno: Aclaración francesa, yo: 13, 51, 53, 65, 70; Pastor, yo: 202; Hobbes, yo: 85, 98; Montesquieu, yo: 22-25, 28, 189; Rousseau, yo: 85 f, 89, 98 f, 103, 110-13, 115 sigs; Wolff, yo: 1331; *también yo*: 177; II: 207

el general va a y, yo: 89, 98, 102 clases f de, yo: 23 f, 28, 112 I, 142

gracia, divina, yo: 19, 124

gramática: Kant, yo: 220, 231

gravitación, yo: 21, 28, 69

grandeza de alma, yo: 40

Grecia: Pastor, yo: 203; Rousseau, yo: 79 sigs, 113

Lengua griega, yo: 182

Filosofía griega y pensamiento, yo: 175 f, 185 sigs, 197

Universidad de Gregorian, yo: 69

Grenzbegriff, II: 64

Grimm, Friedrich Melchior (1723-1807), yo: 77

Grotius, Hugo (1583-1645), yo: 101, 135, 182 f

dé buenos conocimientos y consiguiente, yo: 217, 222

Trabajo preliminar de la Metafísica de Moralejas, Kant, yo: 238; II: 106

intereses de grupo, *ver* partidos

crecimiento, natural, y carácter definitivo, II: 163

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant, yo: 238; II: 106 f

Grunds'dtze, II: 54

culpa y libre albedrío, II: 128

hábitos, yo: 51

Haya, el, yo: 54

Halle, yo: 127, 136, 140, 143

Hamann, Johann Georg (1730-88), yo: 157-60, 167, 171 f, 265 f *

Hamburgo, yo: 145

felicidad: Kant, II: 115, 128-32, 134 f, 140; *también* yo: 50, 121, 123 deseo de sigs de, II: 115 general H., yo: 94 virtud y, II: 128-32, 135, 140

armonía: en hombre, yo: 132 f; preestablecido, *ver s.v.*

Harrington, James (1611-77), Montesquieu y, yo: 27

odio, yo: 45, 64

audiencia, sentido de, yo: 46

corazón: pureza de, yo: 150; y razón, yo: 41, 169

cielo, preparación para, yo: 150

peso, idea de, II: 15

Lengua hebrea, yo: 166, 182

hedonismo, yo: 63; II: 122

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1770-1831), Pastor y, yo: 171, 278 n. 19; y Kant, yo: 209; II: 220, 222 f; *también* yo: 114, 150, 275 n. 28; II: 220, 214

en religión, yo: 172, 276 n. 1; n: 137, 139

El ÍNDICE 2 59

Hegelianism e historia. Yo: 188 hipótesis heliocéntrica, II: 20, 22 Helvetius, Claude Adrien (1751-71), yo: 49-52, 54, 57, 248 f *; II: 205 Pastor f, Johann Gottfried (1744-1803), yo: 151, 157, 159-69, 171, * 266 sigs *

«• filosofía de historia, yo: 198-206 Herodotus, yo: 193

héroes, edad de : Vico, yo: 183 f, 186 f Herz, Marcus (1747-1803), yo: 234 heteronomy de voluntad, II: 121, 126 principio heurístico: carácter definitivo de Naturaleza como, II: 165, 168; Idea transcendental como, II: 95 f, 144 Hilbert, David (1862-1943), II: 39 historiadores, griego, yo: 175 desarrollo histórico, yo: 175 sigs; II: 123, 185; Bossuet, yo: 177 sigs; Pastor, yo: 165 f, 199-202; *también* yo: 189, 197 sigs

historicismo, yo: 165 f, 206 historiografía: Pastor, yo: 202 f; Voltaire, yo: 193 f; *también yo*: 165 f, 180, 190 f; 212 f

libre{gratis} de hipótesis y prejuicio, yo: 203

historia: Condorcet, yo: 196 sigs; Ah-mann, yo: 159, 171; Pastor, yo: 162 sigs, 165, 169, 171, 198 f, 202 f, 206; Lessing, yo: 149, 151 f, 198; Montesquieu, yo: 23, 25; Vico, yo: 179-89, 191; Voltaire, yo: 190-95; aZso yo: 61, 73, 115 f, 175, 194 f; jp ~ II: 185

los años *de* 'f, epochs de, *ven* la raza humana como la revelación divina, yo: 149, 198 ley de, *ver bajo* la filosofía de la ley de H., *ven* presuposiciones s.v., yo: 166, 190; II:

213

teología de, II: 216 Hobbes, Thomas (1588-1679), yo: 83,

85, 97 f, 183 Holbach, Paul Heinrich d' (1723-89),

I: 54,56, 63 sigs, 251 f *; II: 208 Goethe en, yo: 65; II: 208 Rousseau y, yo: 75-78, 117 santidad de voluntad, II: 108, 110, 114,

130 f

Homer, yo: 158, 162, 186 f *honestum*, yo: 125 honor, deseo de, yo: 124 esperanza: Kant, II: 135, 140, 226 Hiigel, Priedrich von, yo: 213 actos humanos, *ver* actos, naturaleza humana humana, yo: 187; II: 104 y

ver la raza humana de hombre

Progreso de Humanidad, las Cartas del Pastor para el, yo: 167, 205 A, años, epochs de : Bossuet, yo: 177 f; TM Condorcet, yo: 196 f; Pastor, yo: 161, 165, 199; Lessing, yo: 149, 198; Turgot, yo: 73; II: 207; Vico, yo: 182 desarrollo de sigs de : Pastor, yo: 200,

202, 204, 206; *también yo*: 185 f, 196 educación de, *ven* derechos humanos s.v., *ven* el alma de humano de derechos, *ven* el alma, el humanismo humano, yo: 137 humanidad

latente en hombres: Pastor, yo: 167, 201, 205 f; *también yo*: 58, 64, 184

termine en sí mismo, *ver* racional siendo Hume, David (1711-76), yo: 63, 155, 161, 169, 190, 273 n. 25; II: 190, 195-206, 208, 211 f, 226, 228 d'Alembert y, yo: 59, 63 Kant y, yo: 161, 216, 228, 233,

237; II: 13

Rousseau y, yo: 77, 100 Hutcheson, Francis (1694-1746), yo:

222; II: 106, 122 hylozoism, yo: 30, 68; II: 167 hipótesis: Kant, II: 26, 239 n. 31

idea: impresión y, II: 190; fuente de, *ver* ideas, origen de : palabra y, yo: 47; *también* II: 197, 227 idea, clases de : idea abstracta, yo: 45, 164; Idea estética, II: 159; limpie e idea distinta, *ver* ideas claras y distintas; idea compleja, yo: 42, 44; II: 197; idea confusa: Kant, yo: 220 f, 223; Idea de razón moral y práctica, II: 173; la Idea de la razón pura, *ver* la Idea, transcendental; Idea de razón especulativa, II: 173; idea de reflexión: Condillac, yo: 43; idea de sensación: Condillac, yo: 43; Idea racional, II: 159; idea simple, yo: 42, 44; II: 197; idea universal, yo: 227, 229 Idea, transcendental: Kant, II: 71-100 (Capítulo Trece *ver* Contenido, p. 5), 133, 173 sigs y *debajo* de deducción de, II: 73, 75 función de, *ver* el uso *debajo* de la ilusión de, II: 95 principio heurístico, II: 95 f, 144 mal uso de, *ven* el uso, superior

debajo de ningún conocimiento teórico de, *ver*

uso, superior *debajo* de origen, II: 26, 72, 76 f, 97 sistema de, II: 173, 176 uso: no constitutivo, II: 76, 94, 97,

142 pero reglamentario, II: 26, 72, 94-97,

142 superior, II: 26, 77, 84 f, 90,

93 sigs

Ver también a Dios, Idea transcendental

de ; alma, Idea transcendental

de ; Idea mundial, transcendental

de

Ideal, transcendental, *ver* a Dios,

Idea transcendental de idealismo: Pichte, II: 175 sigs, 221, 229; Kant, yo: 171, 235, 241; II: 20, 66 sigs, 173, 175 sigs, 183 y *abajo*; Lessing, yo:

147, 151 alemán I., yo: 171; II: el uso de 220-23 Kant de palabra, II: 36, 66, 167,

176 f

clases de, II: 66 f, 176 refutación de : Kant, II: 66-69 subjetivo yo., II: 176 transcendental yo., II: 36, 66, 175 sigs,

183 ideales

político: Montesquieu, yo: 25, 27 ético: Diderot, yo: 57 ideas f, asociación de, *ven* la asociación

de ideas de ideas, divinas: Lessing, II: 94

260

ÍNDICE

ideas, origen de : Condillac, yo: 43, 47; Hume, II: 196, 198 sigs, 204; Kant, yo: 220; II: 8; Locke, II: 195 f, 201; *también yo*: 62, 84, 155; II: 190 f de impresiones, II: 190, 198 si, 204

ilusión de Ideas transcendentales, II: 94

imagen, mediando función de, II: 51

imaginación: Kant, II: 50 f, 68 y

abajo; *también yo*: 21, 45, 186 gusto estético f y, II: 148, 159,

160 f

espacio y tiempo producido por, II: 175

immanence de Dios, II: 137

ser inmaterial, *ver* la realidad espiritual

immaterialism, yo: 31, 49

inmortalidad del alma: Kant, yo: 232, 239; II: 7, 11, 14, 28, 99, 130-33 y *abajo*

opuesto, yo: 20, 35; sostenido, yo: 96, 146, 150, 155, 201; implicado según ley moral: Kant, II: 130 f, 226; conocido por fe: Kant, II: 28, 99; postulado de razón práctica: Kant, yo: 239; II: 130, 132 f

impenetrabilidad, idea de, II: 58

imperativo: Kant, II: 113-16 categórico yo., *ver s.v.*; hipotético yo., II: 114 sigs, 120 f; moraleja I., II: 103 f, 114 sigs, 150

imperfección, yo: 39, 131

imperialismo: Pastor, yo: 204

implicación y relación causal, yo: 224; II: 187 sigs

impresión, mental: Hume, II: 190, 198 sigs, 204; Kant=sensation (q.v.); *aZso yo*: 44; II: 220, 228 idea de, *ver Hume encima*

impulso, mental, yo: 115, 124 f

Encarnación, el, yo: 176, 178, 192

inclinación: Kant y deber, II: 109 f *también II*: 121 f, 149, 244 f n. 20

impuesto sobre la renta, yo: 91

incompatibles, principio de : Crusius, yo: 141

indeterminación, II: 202, 240 f n. 63

India en historia, yo: 192, 203

indiferencia, libertad de, yo: 35

indiscernibles, principio de, I: 64

individuo en sociedad, el : Rousseau,

I: 95 f, 98, 101 f, 118 y el bien común, yo: 124 f

individualism: Rousseau, yo: 105 f; Thomasius, yo: 124; Wolff, yo: 131; *también* yo: 160

individualidad, yo: 151

inducción, yo: 127; II: 59, 206

industrias, yo: 71 f, 194

desigualdad, humano: Rousseau, yo: 76, 86, 100; *también* yo: 196

apatía, II: 58, 168

la inferencia, mediata, *ve* el silogismo

ser infinito, II: 57, 192 sigs

número infinito de existents, II: 80 f

serie infinita, II: 80

infinidad, absoluto, II: 190

ideas innatas, II: 188-91, 220; Kant, yo: 230; II: 8, 12; Leibniz, yo: 230; II: 217; *también* yo: 96, 121, 236 f

juicios innatos, yo: 236 f

calidades innatas, yo: 47

inocencia, estado original de, yo: 80, 86 locura y error, II: 68 inseparables, principio de : Crusius,

perspicacia en realidad, II: 188, 191,

203, 247 n. 4 instinto: Rousseau, yo: 92, 100; *también*

I: 200. *Ver también* la intelecto de impulso (*para* Kant *ven* entienden - ~

ing, *excepto abajo* puro yo.) arquetípico divino yo., yo: 227, 235;

II: 30

divino yo., *ver* a Dios, la naturaleza de la lengua y, yo: 47, 84 en materia{asunto}, yo: 30, 56 puro yo.: Kant, yo: 231-36; *también* yo: 68 de sensación, yo: 45, 48 sigs, 56, 62 *también* yo: 21, 100, 132, 154 intelecto f, uso de : crítico, yo: 232; dogmático, yo: 231 sigs; empírico, II: 56, 74; lógico, yo: 228 f, 231; verdadero, yo: 229 intelectualismo de sigs, yo: 121, 139, 184 f,

191

intelligibilia como objeto de conocimiento intelectual, yo: 229 y *ver* el conocimiento, intelectual yo. o noumena, II: 61 sigs realidad inteligible, puramente, *ven* nou-

mundo inteligible: Kant, yo: 229 f; II: 125 f, 130 y *ven* el mundo noumenal

interacción entre alma y cuerpo, yo: 130,

132, 140

entre sustancias, II: 56 categoría de, *ver* la comunidad, la categoría *de también* II: 53 interés y juicio estético: Kant, II:

150, 154, 160 empírico yo., II: 150 intereses de partido, yo: 105-8 *también* yo: 48 vida interior, yo: 176 ley internacional, yo: 124 sociedad internacional, *ver* la introspección Mundial y estatal: Hume, II: 199, 239 n.

10; aZso yo: 154

intuición: Baumgarten, yo: 138 f; Ja-cobi, yo: 170; Kant *abajo*; Rousseau, yo: 95 intuición f: Kant ciego sin conceptos, II: 42 en matemáticas, II: 17, 69 Dios no intuído, yo: 229, 236 f; II:

sentido de palabra, II: 239 n. 1 pasivo, yo: 227; II: 30 intuición, clases de : Kant,

sentido *a priori* I., yo: 235; II: 25, _ 34 f, 38, 69. *Ver también* puro yo. *abajo*

divino yo., yo: 227; II: 30 empírico yo., *ver* el sentido I. *abajo* externo yo., II: 34, 37, 68 intelectual yo.: no en hombre, yo: 229; II: 41 f, 61 sigs, 71, 77, 94, 98, 127, 133; *también* II: 30, 39, 69 interno yo., II: 80 puro yo., yo: 226-29; II: 41, 55. *Ver también* el sentido *a priori* I. *encima*

ÍNDICE

¡26!

Intuición, clases (*de los cont'd*) reflexivo yo., II: 160 autohizo yo., II: 175 sentido I., yo: 229, 231 f, 236; II: 25,

30-35, 41, 56, 172 elementos de, II: 31 y categorías, II: 50, 60 f g subjetivo yo., yo: 228; II: 39

• *»también* II: 78 f, 119, 240 n. 30

invenciones, importancia de, yo: 204

ley cuadrada inversa, yo: 69

triángulo isósceles: Kant, II: 22, 37

Italia, yo: 180, 277 n. 9

Pienso, el, II: 48 f, 76 sigs y *ven*

los apperception, *ius* transcendental *gentium*, *ven* la ley de naciones

J., II: 244 n. 1

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819), yo: 157, 169-72, 188, 268 f* en panteísmo, yo: 147, 151 Jacobinos, yo: 111, 113 Jansenism y libre albedrío, yo: 19 Jena, universidad de, yo: 210, 212 Jerusalén, destrucción de, yo: 178 jesuitas, yo: 63, 69, 276 f n. 1 Judíos, Judaísmo: y objetivo en historia, yo: 176, 178 f, 192; *también* yo: 27, 55, 193, 203 juicio f: Condillac, yo: 44 f; Helve-

tius, yo: 50; Kant *debajo* de J. estético, *ver* el gusto, el juicio de ampliative J., *ver* J. analítico{analítico} J. sintético, *ver s.v. a priori* J: Kant, II: 13, 178 e IK *abajo*

T J. contaminado, II: 13

J. moral, II: 101 J. aumentativos f, *ver* J. contingente J. sintético no deducible de

J. necesario, II: 191 f, 194 crítica f de, II: 141 f, 146 *Crítica f del Juicio*, Kant, *ven*

s.v.

determinante J., II: 143 J. emotivos, J. de gusto como, II: 148 J. empíricos, II: 17 J. existenciales, *ver s.v. explicative* J., *ver* la facultad J. analítica{analítica} de, II: 43, 142 f, 146, 172 J. formales, II: 161 J. materiales, II: 162 J. matemáticos no sintéticos, yo: 167; II: 201. *Ver también* J. moral J. *a priori* sintético: Hume, II: 211, 247n. 9;

Kant *abajo*

elemento *a priori* en, II: 103 forma de sigs y materia{asunto} en, yo: 238 f; II:

138

ninguna base para metafísica, II: 223 M.J *a priori* sintéticos., II: 124 J. necesarios: no sacado de ex-f perience, II: 13 f, 17, 19 f, 36,

58 f, 68 f, 164; en matemáticas, II: 17 f, 37 f; no una preñorita para juicios contingentes, II: 191 f, 194

y noumena, II: 147, 170 J. objetivos, *ver bajo* teleológico

J. *abajo*

J. del gusto, *ver* el poder s.v. de J., *ver* la facultad *de susodicho* J. práctico, *ver* J. moral *encima* del principio de, II: 144 sigs

J. reflexivo, II: 144 sigs, 147, 165 mesa{tabla} de JJ., II: 44 f, 68 tipos de, II: 15 sigs, 43 J. subjetivos f, *ven* J teleológico.

abajo y J. del gusto J. sintético, *ver* J. teleológico s.v.: Kant, yo: 239; II:

146 sigs, 159-66, 170 y Naturaleza y libertad unida por,

II: 147f

objetivo, II: 147, 161 f fenomenal y noumenal unido por, II: 147, 164 f, 171 subjetivo, II: 161 f, 168 y entendimiento y razón, II:

142 J. universales: Kant, yo: 215 f, 237;

II: 13 y *abajo* no de experiencia, II: 13, 20,

59 f, 68 f, 164 poder judicial, yo: 27 f, 37 Jurieu, Pierre (1637-1713), Bayle

y, yo: 18

jurisprudencia, yo: 124, 180 *jus gentium*, *ver* la ley de la justicia de naciones: Rousseau, yo: 84 f, 87, 89 f, 93 f, 100 f; Voltaire, yo: 32 f, 36; *también* yo: 26, 124 f, 144; II: 198

Kalligone, el Pastor, yo: 168 Kant, Immanuel (1724-1804), yo: 141, 145, 209-41 (*ver* Contenido, p. 7), 277 n. 5; II: 7-183 (*ver* Contenido, pps 5f), 190, 217-25, 230-37 *; Fichte y, *ver* s.v.; Hamann, yo: 157 f, 158 f; Hegel, II: 138; Pastor, yo: 168, 202 f, 277 n. 5; Hume, yo: 216, 224, 226; II: 13 f, 23, 59 f, 79, 205 f, 217 f, 239 n. 10; Jacobi, yo: 170 f, 188; Leibniz, yo: 219, 226, 230; II: 90, 217 f; Rousseau, yo: 113 sigs, 211; II: 123, 208, 245 n. 48; Wolff, yo: 126, 132, 134, 226; II: 10 f, 217 f, 242 n. 21

crítica, *ver* la crítica Kantian

formalismo de, yo: 170; II: 138

comentarios generales, II: 68 f, 226, 228 f

idealismo de, yo: 235, 241; II: 20 f y *ven* el idealismo

períodos de desarrollo, yo: 211, 214 f

realismo de, *ver* s.v.

terminología, II: 31 f Kantian crítica: Pastor en, yo: 167 f, 277 n. 5; opuesto, yo: 171; *también* yo: 135; II: 72 f, 222 f, 226. *Ver también* la filosofía, Kiel crítico, yo: 153 Kierkegaard, Søren (1813-55), yo:

172, 209

reino de finales, II: 123 conocimiento: Condillac, yo: 41-44, 46 f; Kant, *ver la siguiente entrada*; Wolff, yo: 129, 132; aZso yo: 122, 138; II: 196 conocimiento: Kant, *ver* Contenido, p. 5, Parte II y *abajo*

a priori K., *ver a priori*

sentidos amplios y estrictos de palabra, II: 11

condiciones de, *ver* s.v.

la conformidad de mente y objeto, *ver* el objeto

K. aturdido, yo: 226

deseo, sintiendo y, II: 142

K. distinto, yo: 226

262

ÍNDICE

conocimiento: Kant (*cont'd*)

K. empírico, II: 60 y *ver* la experiencia

forma y materia{asunto} en, yo: 234 sigs; II: 21, 63 y *ver bajo* el sentido K. *abajo* y Juicio, moraleja

K. intelectual, yo: 229, 235 f

investigación de, II: 9 sigs, 221 y *ven* la metafísica

limitado con experiencia posible, yo: 170, 224, 232, 237; II: 9-12, 25-28, 91

K. matemático, yo: 237 y *ver* el Juicio *a priori* sintético, en matemáticas; de sentido e intelecto, II: 40f

filosofía medieval y, II: 225 sigs

medie K., II: 240 n. 30

construcción mental en, *ver* la construcción, mental

filosofía moderna y, II: 225-29

K. moral, ELLO. 101 f, 106 f, 113 y *ven* el juicio, la moraleja; y *abajo*

K. práctico, yo: 237 f; II: 94, 102,

134 y *ver* K. moral *encima* de la extensión del conocimiento por postulados, II: 132 f, 139 f

K. racional, *ver* K. intelectual *encima*

K. científico o teórico; Kant, yo: 215 f, 231, 237 sigs; II: 26 sigs, 30-70 (Capítulo Doce, *ven* Contenido, p. 5), 78, 100 sigs, 126, 170, 219; Vico, yo: 180

sentido K.: Baumgarten, yo: 138; Kant, yo: 232 sigs; II: 30 y forma y materia{asunto} de, yo: 227 sigs, 234 sigs; II: 31 sigs, 35

sentido y entendiendo en, yo: 226, 230, 232, 236; II: 13, 24, 41 f

sujeto de, *ver* saber{conocer} sustancial

K. simbólico, yo: 229 sigs

síntesis en, II: 25, 33, 44, 47-50, 52, 56 y *ver* el concepto *a priori*, sintetizando la función de

K. sintético por conceptos *a priori*, II: 173

K. *a priori* sintético, II: 69 y *ver* el juicio *a priori* sintético

K. teológico, II: 94

K. teórico, *ver* K. científico *encima*

teoría de, *ver* la epistemología

K. trascendental, II: 239 n. 35 Knutzen, Martin (1713-51), yo: 136;

Kant y, yo: 210, 214 Kdnig, Samuel (1712-57), yo: 30 Königsberg, yo: 136, 157, 161, 209 f,

212, 214 Koller, J., yo: 140

política de no intervención, yo: 70

Lamarck, Jean-Baptiste Pierre (1744-1829), yo: 58

La Mettrie, Julien de rayo de (1709-51), yo: 18, 61 f, 251*

terratenientes, yo: 71

contribución territorial, yo: 71

Lange, Joachim (1670-1744), yo: 140

lengua: Condillac, yo: 42, 47; Pastor, yo: 161 f, 164, 168, 199; *también* yo: 84, 158, 180, 182, 196, 231 L. poéticos, yo: 139, 161, 164 tipos de, yo: 162

L. simbólico, II: 195 *Ver también* el análisis lingüístico; crítica lingüística; discurso

Laokoon, Lessing, yo: 152 f, 162

Laplace, Pierre Simon (1749-1827), nebulosa hipótesis, yo: 214

Laponia, expedición a, yo: 28

Lengua latina, yo: 182, 210

latitud, medida de, yo: 28

ley: Montesquieu, yo: 22-27, 189; Rousseau, yo: 85 sigs, 89 f, 101 sigs, 104 sigs, 107 f, 114; *también* yo: 123, 187 depositario f de, yo: 23; libertad y : Rousseau, yo: 90, 108; el general va a y : Rousseau, yo: 89 f, 96, 102, 104 f, 107 f, 111, 114; II: 245 n. 48; necesidad de, yo: 40; obediencia a, *ver s.v.*

origen de : Rousseau, yo: 85 sigs, 102 razonan solos: Kant, II: 126 no de razón: Vico, yo: 185 f de Dios, yo: 25

ley, clases de : causal, II: 123; acostumbrado, yo: 134; económico, yo: 70; empírico, II: 95, 143 sigs; histórico, yo: 175 f, 195; II: 214 f; leyes históricas universales, yo: 182, 184; II: 213; libertad y, II: 215; inmutable, yo: 25; internacional: Thomasius, yo: 124; Wolff, yo: 134 f; moraleja, *ver s.v.*; natural, *ver s.v.*; de la historia, *ver* histórico *encima*; de naciones, *ver* internacional *encima*; de tacañería, n: 144; físico, II: 111; positivo, yo: 23, 26, 134; ley de practical=moral, II: 117, 119 f; psicológico: Pastor, yo: 201; stipulative, yo: 134; universal: Kant, II: 111 f; Rousseau, yo: 114; U.L. moral., *ver* la ley moral: de la historia, *ver* histórico *encima*

leyes: natural, *ver* Naturaleza, leyes de : de la Naturaleza, *ver* Naturaleza, leyes de ; del movimiento, *ver* movimiento, leyes de ; de la sensibilidad, *ver* sensibilidad, leyes de : de Estados, yo: 185

el líder de la gente, *ver* a la regla {al jefe}

leyendas, *ver* el mito

poder legislativo, yo: 27 f, 97

legislador: Rousseau sentido especial, yo: 103, 117 general va a y, yo: 89, 96, 102 f,

104 f, 110 f, 115 f *también* yo: 112 f

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-

1716)

opuesto, yo: 42, 145, 154 f, 165 Kant en, yo: 216-20, 226, 230 *también* yo: 31, 34, 56, 64, 121, 135 f, 143, 180, 209, 218, 226, 230; II: 18, 38 f, 189, 195, 225, 240 n. 26, 242 n. 22 *Ver también la siguiente entrada*

Filosofía de Leibniz-Wolffian: Kant y, yo: 211, 214 f, 217, 226; II: 10; *también* yo: 135, 140 f

Leipzig, yo: 126, 140, 147, 161

Leitfaden, II: 43

Les Charmettes, yo: 75

Lessing, Gotthold Ephraim (1729-81), yo: 145-53, 161 f, 262 f *; y filosofía de historia, yo: 198

Cartas para el Progreso de Humanidad, el Pastor, yo: 167, 205

ÍNDICE

Lettres persanes, Montesquieu, yo: 22

Lex continui en natura y lex parsimoniae, II: 144

Leyden, yo: 62

Máquina de L'homme y L'homme plante de La Mettrie, yo: 62 f

liberalidad de amor propio, yo: 50

libertinos, el, yo: 63

libertad, *ver* la libertad, el libre albedrío

licencia de igualdad, yo: 184

vida: de materia{asunto}, yo: 62; en toda la materia{el asunto}, yo: 30, 68; II: 167 f; *también yo*: 125, 200

luz de la mente: Jacobi, yo: 170

limitación, categoría de, II: 45

análisis lingüístico, yo: 110; II: 195, 200

crítica lingüística: Pastor, yo: 161 f; Rousseau, yo: 110

Lisboa, yo: 32, 34

literatura: francés, yo: 117, 143; alemán, yo: 117, 143, 162, 168; Pastor, yo: 161 f, 166-69, 199; Lessing, yo: 147 f, 152 f; Rousseau, yo: 78, 80, 117; *también yo*: 144, 155, 187, 194

Locke, John (1632-1704): Condillac, yo: 41, 43 f, 47; Diderot, yo: 55 f, 57; filósofos franceses, yo: 15 sigs, 27, 59; Kant, II: 8, 13; Rousseau, yo: 97, 101; Voltaire, yo: 32-37; *también yo*: 143, 147, 156, 197, 230; II: 189, 195-98, 201, 206, 227 empirismo, *ver s.v.*

lógica: Hume, II: 196, 201 f; Kant, yo: 210; II: 42 f; *también yo*: 43, 136, 138, 140; II: 195 L. formales, II: 42 L. de apariencia, II: 72 L. transcendentales, II: 42

construcciones lógicas, II: 200

el uso lógico de la intelecto, *ver bajo* el entendimiento

logotipos, divinos, e historia, yo: 171

Londres, yo: 54

Louis-le-Grand, colegio de, yo: 31

amor: de hombre, yo: 124, 131; L. patológico o práctico, II: 110; L. racional, yo: 124; *también yo*: 45, 63

Luther, Martin (1483-1546), yo: 123

Luteranismo, Lutherans, yo: 123, 126, 142 f, 166

lujo: Rousseau, yo: 80, 91

Lycurgus (a. de J.C. c. 396-24), yo: 103, 117, 185

la mentira, prohibición de, II: 101, 105, 112

Mably, M. de y Rousseau, yo: 75 máquina: Kant, II: 164 Macpherson, James (1736-96), yo: 165 macrocosmo pensado por hombre, II: 182 locura y error: Kant, II: 68 magistrado, yo: 111, 183 magnitud de intuiciones, II: 55 mayoría, voto o van a de : Rousseau,

I: 107 sigs; Wolff, yo: 134 de naciones, yo: 134 f Malebranche, Nicolas (1638-1715), yo:

42, 236

hombre: Aclaración francesa, yo: 41, 49 sigs, 56, 62 f, 66; II: 205 y *ver* Montesquieu, Rousseau *abajo*; Hobbes, yo: 98, 183; Montesquieu, yo: 23, 25 f; Rousseau, yo: 76-118 *passim*; Tetens, yo: 154 f; *también yo*:

137, 160, 171, 185; II: 105, 120, 130, 182 años y etapas{escenas} de, *ver* al humano

raza, años de ápice y final de creación, yo: 68,

200; II: 169

determinado y libre{gratis}, *ver* el libre albedrío:

Kant, noumenal F.W. y...

diferencia de brutos: Rousseau,

I: 82 f, 86; *también yo*: 56, 154, 196 bueno de, yo: 96, 124 legislador y sujeto: Kant, II:

122 f, 135, 173 unión Dios y mundo, II: 173 f,

181

máquina o planta, yo: 62 calidad natural f de : Pastor, yo: 203, 206; Kant, II: 136; Rousseau, yo: 76, 81 sigs, 86, 99 f, 104, 117 M. primitivos: Pastor, yo: 200, 202; Rousseau, yo: 82 f, 86, 92; Vico, yo: 183, 185, 187; *también yo*: 196 objetivo del mundo, II: 169 sociedad necesaria para, *ver* el estado de sociedad de la naturaleza, *ver* la naturaleza, el estado

de estudio de, yo: 123, 155, 163, 196 f; II:

196 f, 205-12 en el mundo, II: 173, 181 Mandeville, Bernard de (1670-1733),

I: 40, 93 f; II: 106, 122 Manichaeans, Bayle y, yo: 19 distribuidor f de sentido o aspecto{aparición}, II:

25, 31, 33 síntesis de, II: 42, 48, 50 f, 56,

76, 95 maneras, cambios de en historia, yo:

194

fabricación: Quesnay, yo: 71 Marat, Jean-Paul (1743-93), yo: 195 Marburg, yo: 127 Marcus Aurelius, emperador (121-180),

I: 143

matrimonio en civilización temprana, yo: 183 Marxismo, yo: 177; II: 185, 210 dominio, deseo de, yo: 124 cosas materiales: Berkeley, II: 197,

227; Kant, yo: 231 y mecanismo o teleología, II:

166 f

Ver también el materialismo de cuerpo

sostenido en Aclaración francesa: Diderot, yo: 55 sigs; d'Holbach, yo: 56, 63 f; aZso yo: 13, 30 f, 48, 61, 66, 73; II: 208

opuesto: Pastor, yo: 202; Kant, II: 28, 87; Reimarus, yo: 145; Rousseau (en cuanto a hombre), yo: 82, 118 aZso yo: 61

método matemático: Descartes, II: 184 f; Kant, yo: 223, 278 n. 4; racionalistas, II: 186 sigs, 195; Vico, yo: 180 f; *también yo*: 121, 140 principios matemáticos: Kant, II:

55 f

matemáticas: Aclaración francesa, yo: 56, 58, 67, 73, 195 sigs; Aclaración alemana, yo: 127, 136, 140, 210; Kant, yo: 210, 219 sigs, 231; II: 7, 17 f, 22 f, 37-41, 161; Leibniz, II: 18, 38 f; Vico, yo: 180 f

analítico{analítico}, II: 17 f, 39; *a priori* II: 37 sigs y *ven* sintético *a priori*

264

ÍNDICE

matemáticas: analítico{analítico} (*cont'd*)

juicio, en matemáticas; constructivo, *ver* la construcción, mental; intuición en, II: 17, 69; sus juicios no sintéticos, yo: 167; son sintéticos, *ven* el juicio *a priori* sintético, en matemáticas; metafísica y, yo: 219 sigs; en ciencia: Kant, II: 186 matemáticas f, objetividad o realidad de : Kant, yo: 220 f; II: 37 sigs, 55 f, 161; Vico, yo: 180 f; *también yo*: 140; II: 201, 203 materia{asunto}: Kant, yo: 218; II: 18, 56 f,

167 f, 171 sigs

conservación de, II: 18, 56 vida f en, yo: 30, 68; II: 167 movimiento f y, II: 171 pensamiento de f en, yo: 30, 34, 47, 56 materia{asunto} de f y forma en el conocimiento, *ver* el conocimiento, la forma y la materia{el asunto} en Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698-1759), yo: 16, 18, 28-32, 143, 145, 246*

máxima: Kant, II: 103, 111-13, 116-19 M. *a priori*, formales o M. empírico, material, II: 111; para juzgar cuerpos, II: 166; de carácter definitivo interior En Naturaleza, II: 164 sigs, 168; de juicio, II: 144 f; de razón pura, II: 74; mM. de universalizable, II: IIIff, 116, 119, 121, 123 f, 138; no universalizable mM., II: 117 mecánica f, yo: 29, 70; II: 185 mecanismo: Kant, yo: 239; II: 87, 163-68; Rousseau, yo: 82; Reimarus, yo: 145 y carácter definitivo: Kant, *ver* el mundo de

ciencia y filosofía medieval mundial moral, II: 225-28,

242 n. 13 Meier, Georg Friedrich (1718-77), yo:

140

nelancholy, yo: 39 nemory: Condillac, yo: 45-48 nen, la edad de : Vico, yo: 184, 187 f Mendelssohn, Moisés (1729-86), yo:

140, 145 sigs, 151, 161, 219, 262* operaciones mental, *ven* mente, actividades de

lessias, el, yo: 176 letallurgy y desarrollo humano,

I: 84

Primeros Principios Metafísicos de Ciencias Naturales, Kant, yo: 238; II: 11 principios letaphysical, deducción

de necesariamente verdadero, II: 192 etaphysics (*para Kant ver la siguiente entrada*)

filosofía moderna y, II: 225-29

opuesto: Aclaración francesa, yo:

16, 19, 32-35, 56, 60, 72, 197;

Aclaración alemana, yo: 121-

26, 169; Hume, II: 198, 204, 247 n.

10

racionalistas, yo: 142; II: 186-91, 195,

220, 223, 248 n. 14 sostenido: Wolff, yo: 126, 129, 131, 142 %*iso* II: 184 f. 209, 224 staphysics: Kant, yo: 210-41; II: 7-183 *passim*, *sobre todo* II: 7-12, 18 f, 71-100, 133 sigs; *también* II: 220-26, 229

ningún avance en, yo: 216, 223; II: 7 f,

219 investigación crítica, II: 7-12, 28,

72, 78-94, 226 duda sobre, yo: 223, 225, 230, 233;

II: 7ff, 19

ilusorio, II: 72, 86, 94 f, 98, 223 importancia, II: 7 f, 72, 86 f, 219,

248 n. 15 no conocimiento, yo: 237 sigs; II: 27,

71-100, 219, 223 y matemáticas, yo: ¿219 sigs sin sentido? II: 98 f, 224, 248 n. 15 sentidos de, II: 10 sigs, 71 método f de, yo: 221 sigs, 231, 237; II: 8 conocimiento moral, M. basado en,

II: 133 sigs, 223 y moralidad, yo: 225; II: 86 disposición natural, II: 12, 19, 27,

72, 90, 94 f, 97

propaedeutic a, yo: 234; II: 11, 27 como ciencia de límites de conocimiento,

I: 224 f; II: 27 juicios *a priori* sintéticos en,

II: 18, 69

metafísica, divisiones de : dogmático: Kant, yo: 230, 232, 239 f; II: 9 f, 86, 134, 219, 223 y *ven* el racionalismo, dogmático; general M. u ontología, II: 191 f; idealista M., II: 221 f; M. de moralejas, yo: 238 f; II: 104-6; M. de Naturaleza, II: 104 (=pure física), II: 171 sigs; M. superior, II: 27; M. transcendental, II: 27 *Metafísica de Moralejas*, Kant, yo:

240; II: 104 *Metafísica f, el Tratado* de Voltaire *sobre*,

I: 32 f, 35

método: en filosofía, II: 185 sigs; *también* yo: 66 f, 231 f; II: 245 n. 44 y *ver* el método deductivo, experimental, matemático, científico; *bajo* metafísica: Kant; y síntesis en *Método* de filosofía, *la Doctrina Transcendental* de Kant *de*, II: 27

Michelet, Jules (1798-1874), yo: 188 microcosmo, hombre como, piensa el macrocosmo, II: 182

Edad media, desprecio del siglo dieciocho para, yo: 191, 193; II: 207, 214; *también* yo: 184, 197 clase media, yo: 122 f, 142, 165; II:

210 militarismo: Pastor, yo: 204 f; Kant, yo:

214

la gente militar, yo: 203 virtudes militares: Rousseau, yo: 80 mente, humano: Condillac, yo: 41-44, 48; Helvetius, yo: 49 sigs; Kant, II: 20, 31, 142; Vauvenargues, yo: 38-42; *también yo: 62, 78 Ver también* la razón; entendiendo mente, actividades de : Condillac, yo: 43 sigs, 46 sigs, 56; Helvetius, yo: 49 f, 52; Kant, II: 20, 95 f; *también* II: 200 mineralogía: Kant, yo: 210 milagros rechazados: Reimarus, yo: 145 modalidad: categorías de, II: 53; principios para, II: 57

mundo moderno, superioridad de : Voltaire, yo: 193 *modi* de tiempo, II: 56

ÍNDICE

La idea de Mohammed de paraíso mencionado por Kant, II: 134

Mohrungen, yo: 160

Molinism, yo: 19

mónada, yo: 31, 56, 129, 155, 220; II: 82, 189

monarquía, yo: 23, 37, 112, 196, 202; II: 160

monism, yo: 169; II: 193

monopolio, yo: 70

Montaigne, Michel de (1533-92) en base de ley moral, II: 106, 122

Montaigu, Comte de, yo: 75

Montesquieu, Charles de Secondat de (1689-1755), yo: 18, 22-28, 54, 189 f, 194, 245 *; II: 206, 214

Montmorency, Rousseau en, yo: 76

conocimiento moral, *ver* la experiencia moral

convicciones morales: Kant, II: 137; Voltaire, yo: 36 f

experiencia moral: Kant-base de la metafísica de Kant, II: 135; y fe, II: 28, 87; Dios y, *ver* a Dios, existencia de, implicado por la moralidad; va más allá del conocimiento teórico, II: 28, 87; postulados de, *ver* postulados de la razón práctica; Ideas trascendentales, II: 97; el mundo de la ciencia y mundo moral, *ver s.v.*; *también* II: 137 f, 161, 181, 219, 241 n. 1. *Ver también* el imperativo categórico

fe moral, *ver* la fe, la moraleja

intuición moral, yo: 170

ley moral: Kant, *ver la siguiente entrada*; Rousseau, yo: 114, 117; Voltaire, yo: 36; *también yo: 57*

ley moral: Kant, yo: 213, 238 f; II: 101-39 (Capítulo Catorce, *ver* Contenido, pps 5 f), la base de, yo: 238 f; II: 103-6, 123, 139; implica la libertad, II: 125 sigs, 134; de Dios, yo: 36; II: 135, 137; implica a Dios, yo: 213; II: 93; y la voluntad de Dios, II: 122, 135, 137, 211; como imperativo, II: 114 sigs, 135; ley natural, *ver s.v.*; obediencia a, *ver s.v.*; postulados de, *ver s.v.*; religión y, II: 135 sigs; reverencia para, II: 110, 113; reglas no deducible de, II: 116 f, 243 n. 20; *summum bonum* apuntado a, II: 129, 135; universal, yo: 238; II: 111 sigs, 116-21, 138

obligación moral: Kant, yo: 222; II: 101, 104, 114, 119, 122, 137 y *abajo*; Wolff, yo: 133 base f de, yo: 239; II: 105, 124 implica la libertad, II: 125 f

mundo moral

perfección moral: Kant, yo: 233; II: 182; Wolff, yo: 133 f

principio moral: Kant-libertad y, II: 127; metafísica y, yo: 225; II: 211; de razón, yo: 233 f; II: 102 f, 106, 111; subjetivo u objetivo, II: 113 f; M.P supremo., II: 121 f, 127; *también yo: 222, 235 f, 238; II: 104, 119, 138 f*

filosofía moral, *ver* el ética

reglas morales: Kant-no deducible de ley moral, II: 117, 243 n. 20; Voltaire, yo: 36

sentido moral, yo: 170

teología moral, *ver* la teología, la moraleja

teoría moral, *ver* el ética

valor moral de acciones, II: 108-11, 113

moralistas, influencia de británicos, yo: 144, 222

moralidad: Kant, yo: 213, 234; II: 125 f, 135 f, 160; Rousseau, yo: 83 f, 93-96, 100, 114-17; Wolff, yo: 130 f; *también* yo: 38, 52, 186

basado en bien común, yo: 40, 50 f, 61; II: 209; criterio de : Kant, II: 136 sigs; Wolff, yo: 131; educación y, yo: 80, 132, 149 f, 156, 198; y libre albedrío, II: 125 f y *ven* el libre albedrío, como el postulado de la ley moral; postulados de, *ver* postulados de la razón práctica; principios de, *ver s.v.*; religión y, yo: 20, 63, 66, 166, 198, 213 f; II: 135 f, 210; y amor propio, yo: 50, 57, 94, 143, 197; por esfuerzos no ayudados, yo: 124 f, 131 f; el mundo de la ciencia y mundo moral, *ver s.v.* *Ver también* la fe, la moraleja

Horas de Mañana, Lessing, yo: 151

mortificación desacreditada, yo: 123

movimiento: Kant, II: 37, 58, 167, 171 comunicación de, yo: 69; leyes de, yo: 30, 64; II: 167, 171; y materia{asunto}, yo: 33, 46, eaar

motivos, humano, yo: 114, 150. *Ver también* sanciones

Grupo de montaña y Condorcet, yo: 195

movimiento, *ver* el movimiento

Academia de Munich de Ciencias, yo: 169

Muratori, Ludovico Antonio (1672-1750), yo: 180

música, yo: 159

misticismo: Pastor, yo: 165, 199; Kant, yo: 213; II: 137

mito, mitología: Vico, yo: 186; Voltaire, yo: 192 f; *también* yo: 21

Nantes, yo: 164

Nápoles, yo: 180, 188

nación: desarrollo de NN., yo: 166, 189, 199 f; familia de NN., yo: 204; en historia, yo: 194, 203 f; ideal de, yo: 115 f; ley natural de NN., yo: 134; sociedad de NN. : Wolff, yo: 134 f y *ven* el Estado mundial

nacionalismo: Pastor, yo: 204 f

nacionalidad renounceable: Rousseau, yo: 101

historia natural: Diderot, yo: 66; Pastor, yo: 205; Kant, yo: 214. *Ver también* la filosofía natural

ley natural: Aclaración francesa, yo: 26, 36, 58; Rousseau, yo: 90, 96, 114, 117; Wolff, yo: 131, 134; *también* yo: 125, 183

leyes naturales, *ver* Naturaleza, leyes de

filosofía natural: d'Alembert, yo: 59 sigs; Boscovich, yo: 69. *Ver también* la Naturaleza, el estudio de

ciencias naturales, *ver* la ciencia

teología natural: Kant, yo: 219, 222, 240; II: 72, 77, 87, 94; Wolff, yo:

266

ÍNDICE

teología natural: Kant (*cont'd*)

126, 129 f, 159; *también* yo: 123, 136, 145 f, 159. *Ver también* la Naturaleza de Dios (como la totalidad): Aclaración francesa, yo: 56 f, 63 sigs, 67 f; Kant, II: 58 sigs y *todo refs. abajo después de la página 22*; Wolff, yo: 132 efecto de inteligencia, II: 143 f, 165,

168, 187

carácter definitivo en, *ver s.v.* y libertad, II: 127, 147. *Ver también* el mundo necesariamente y el mundo de la libertad

leyes de, *ver al siguiente* hombre de entrada en, yo: 200; II: 127 metafísica de a física, transición de, II: 171 fenómenos de sigs y noumena, II: 147,

164 f

filosofía de, II: 141 estudio de, yo: 196; II: 23, 96, 144 sigs

167, 172, 187 y *ver* la física como el sistema, II: 96, 123, 144 f, 165 como sistema de finales, II: 165, 168 unidad de, II: 143 sigs también yo: 181 f, 277 n. 1 Naturaleza, leyes de : Aclaración francesa, yo: 26, 29 f, 63 f; Pastor, yo: 203; Kant *abajo*

a priori LL., II: 24, 59; causalidad y, II: 83 sigs, 123; ciclos de cultura y, yo: 203 f; conocimiento empírico de, II: 145; empírico LL., II: 95, 143 sigs; hombre sujeto a, II: 126; objetivo, II: 59; unificación de, II: 145 f; universal LL., II: 59 naturaleza, estado de : Hobbes, yo: 83 f, 98, 183; Rousseau, yo: 76, 81-88, 92 f y *abajo*; Vico, yo: 183 y *abajo*; también yo: 26

transición de a sociedad: Rousseau, yo: 84-88, 108, 114; Vico, yo: 183 sigs *Naturzweck*, II: 163, 165, 168 y *ver*

carácter definitivo en Naturaleza nebulosa hipótesis: Kant, yo: 214 ser necesario: Kant, II: 85 sigs, 89-

92, 99, 240 n. 33

unión necesaria, *ver* la unión, juicio necesario necesario, *ver* el juicio,

necesario

necesidad: Kant, yo: 230; II: 45, 53, 57, 98 y *todos abajo a menos que por otra parte no notado*

clases de : ejemplar, II: 153; hipotético: Kant, II: 58; Wolff, yo: 127 f, 132, legal, yo: 222; moraleja: Kant, II: 114 sigs; también II: 193 f; metafísico: Leibniz, II: 194; natural y libertad, II: 141; objetivo, II: 153; físico, en voluntad, II: 125; práctico, II: 125 f, 153; problemático, yo: 222; teórico, II: 153 mundo de N., y mundo de libertad,

ver s.v.

Neo-Kantians, II: 68 f, 222, 229 Neo-positivistas, II: 98, 204 nervios arreglan al hombre, yo: 65 *Nueva Ciencia acerca de la Naturaleza Común de las Naciones, los Principios* de Vico de a, yo: 182, 186, 188 Nueva etapa {escena} de Testamento f de raza humana, yo: 150, 198

Newton, Isaac (1642-1727): Aclaración francesa, yo: 15, 21, 28, 32-34, 61; también yo: 69, 80, 197, 226 ciencia Newtoniana: Hume, II: 197, 218; Kant, yo: 210, 215 f, 221 sigs, 237, 239; II: 29, 59 f, 101, 218; también yo: 136

reconciliación con la esfera moral, *ver* el mundo de la ciencia y el mundo moral

uniformidad de Naturaleza y, II: 59 Nicholas f de Autrecourt (c. 1300-

posi 1350), II: 225 Nicolai, Friedrich Christian (1733-

1811), yo: 144 Nietzsche, Friedrich (1844-1900), yo:

40, 209

nobleza, clase de : Vico, yo: 188 no contradicción, principio de, yo:

127, 141

mundo de noumenal: Kant, hombre en, II: 125 sigs, 130; también II: 170, 219 f, 223. *Ver también* el mundo inteligible noumenon: Kant, II: 61-65 ego como, II: 65, 97, 182 f, 225 existencia de los problemáticos, II: 62-

65, 97, 139

Dios como, II: 65, 97, 174, 177-81 inconsistencia sobre, II: 64 intuición intelectual f y, II: 61 f,

126

concepto restrictivo, II: 62, 64 hombre f como, II: 125 sigs, 130 y *ven* el libre albedrío: Kant, noumenal y sentidos negativos y positivos fenomenales,

II: 63 fenómenos o realidad empírica

y, II: 82, 140, 147, 176 también yo: 233; II: 9, 26 f, 29, 38, 86,

177

Novum Organum, el Tocino, yo: 182 número, idea de : Condillac, yo: 45, 47

juramentos y blasfemia: Rousseau, yo:

79

obediencia: y libertad, yo: 101; a Dios: Kant, II: 122, 135, 211; a ley: Rousseau, yo: 90, 101, 108 sigs, 114; Vico, yo: 188; a ley moral: Kant, II: 110 f, 121 f, 135 sigs; Declarar: Rousseau, yo: 97 *Oberhaupt*, II: 123 objeto

condiciones de posibilidad de, yo: 236;

II: 28, 35 f, 37, 40, 49, 54, 57, 98

determinado por sujeto, II: 21, 37,

59 de OO. ser pensado, II: 42, 44,

47

conformidad para oponerse, construcción

de : Kant, yo: 235 sigs; II: 19 f, 23 sigs,

47, 51, 59, 63 f, 228; Vico, yo: 181

conocimiento en general y, II:

24, 49, 59, 174 creación por mente, yo: 235, 240; II:

21, 63, 221 f

O. externo, II: 33, 38, 68 de entendimiento y sentido, II:

41 f, 47, 50

de conocimiento intelectual, yo: 229 sigs, 235 f; II: 61 y *ver* la intuición noumenon y, II: 30, 37 f, 40 O. matemáticos, yo: 221; II: 37 sentidos f de término, II: 31, 97 f

ÍNDICE

objeto (*cont'd*) OO. no noumena, II: 62 problema de, yo: 235 sigs razonan y, II: 102 f, 175 de sensación, II: 55 f de conocimiento de sentido, yo: 226 f, 230 f,

235 f; II: 33 sigs «gf O. supersensible, yo: 229; II: 97 y

ver la realidad espiritual O. transcendental, II: 61 sigs objectification, II: 175 validez objetiva, II: 47, 50, 59 objetividad de ciencia, yo: 237; II: 59 obligación, moraleja, *ve* la observación de obligación moral y la ciencia, yo: 67, 122;

II: 172, 196

entidades ocultas, yo: 29, 60; II: 196 Antiguo Testamento: Lessing, yo: 150, 198;

también yo: 176, 179

En el Fracaso de todas las Tentativas Filosóficas en un Theodicy, Kant, yo: 240

En la Forma y Principios del Mundo Sensible e Inteligible, Kant, yo: 226-36 *En Paz Perpetua*, Kant, yo: 240;

II: 120

argumento ontológico para la existencia de Dios: Kant, yo: 218; II: 88 sigs, 180; Mendelssohn, yo: 146; Wolff, yo: 130 implicado en otros argumentos, II:

91 sigs

△ análogo moral a, II: racionalistas *de 180 m* y, II: 188 f

ontología o metafísica general, yo:

129; II: 191 f, 247 n. 10 ontosophy, yo: 129 óptica, yo: 69 optimismo, yo: 34, 130, 140, 196 f; II:

189 *Obra Postumum*, Kant, yo: 241; II:

137, 171-83 oráculos, yo: 21, 192 orden{pedido} de f, amor de : Rousseau, yo: 93 orden{pedido} del universo, II: 204 seres orgánicos, carácter definitivo intrínseco de :

Kant, II: 163-69 mundo oriental, historia de, yo: 178,

192, 194

Origen y Fundación de la Desigualdad de Humanidad, el Discurso de Rousseau en el, yo: 76, 81-88, 99 f, 274 n. 1

pecado original: Kant, II: 136 f; Rousseau, yo: 83

originalidad de genio: Kant, II: 158 f Ossian, yo: 165

debe: Kant, II: 101, 114 f, 124 sigs, [134, 211 f

A. implico la libertad, II: 125, 134

w^lf bien y, II: 212

vencimiento mí, *ver* la autoconquista

dolor, yo: 39, 124

pintura, yo: 152, 162

Paley, Guillermo (1743-1805), yo: 144;

II: 92 n. 27 palingenesis, yo: 150 Pallas, Peter Simon (1741-1811), yo:

68

pan--psychism: Diderot, yo: 56 panteísmo: Lessing, yo: 147, 151 f;

también yo: 55, 168

paralogisms de psicología: Kant, II: 78 sigs

París: Rousseau en, yo: 75 sigs, 79; *también* yo: 63, 69, 71, 164

el parlamento, supremacía de : Montesquieu, yo: 27

tacañería, ley de, II: 144

partidos, intereses de partido, yo: 105 sigs

partes, simples, II: 82

pasiones, humano: Aclaración francesa, yo: 38-41, 45, 58; Rousseau, yo: 92 sigs, 96, 118 razonan el esclavo de : Hume, II: 208

edad pastoral de hombre: Condorcet, yo: 196

orden{pedido} de patricio, yo: 183

patriotismo: Rousseau, yo: 79, 113; *también* yo: 155

modelo en la historia, busque, yo: 73, 175, 192 f; II: 213-16

paz: Kant, yo: 240; Thomasius, yo: 125

pedagogía: Kant, yo: 210; *también* yo: 155 f

la gente, el

asamblea de : Rousseau, yo: 89, 96,

103 f, 107 f, 111, 115 representación de, yo: 102, 113 soberanía de, *ven* que la voz s.v. de es la voz de Dios, yo: 88 *también* yo: 98, 101, 113

percepción: Hume, II: 198 f, 205; Kant, yo: 225, 228, 240 f; II: 32 sigs, 50, 55 y *abajo*; *también* II: 226 P. empíricos f, II: 55; P. externo, yo: 225; de intelecto y sentido, II: 32, 50; En materia{asunto}, yo: 31, 56; dos sentidos de : Kant, II: 32 ser perfecto, el más, II: 88 f perfectibility de hombre: Condorcet, yo: 196 f; Pastor, yo: 203, 206; Rousseau, yo: 82, 86; Tetens, yo: 154. *Ver también* la perfección de progreso, la idea de absoluto, II: 190 perfección, humano: Kant, yo: 222, 233; II: 115; Vauvenargues, yo: 39 f; Wolff, yo: 131, 133 f; *también* yo: 167; II: 122, 189 f

permanencia: de sustancia, II: 52 f; como *modo* de tiempo, II: 56; a tiempo, II: 67

Persas, virtudes de los tempranos, yo: 79 persona, hombre a: Kant, II: 182. *Ver*

también persona de personalidad, el Estado un público, yo: 101 f,

104 sigs

personalidad: educación de, yo: 164; valor de : Kant, II: 137; *también* yo: 159

pesimismo, yo: 191 Pestalozzi, Johann Heinrich (1746-

1827), yo: 156, 265* fenómeno, aspecto{aparición} de realidad fenomenal y : Kant, II: 31 f, 61 determinado: Kant, II: 79, 84 f,

165 f

explicación de, *ver* el límite *de s.v.* del conocimiento: Kant, II: 61,

78, 82, 86; *también* yo: 43; II: 196 hombre f como fenomenal y noumenal,

II: 130 y *ver* el libre albedrío: Kant, noumenal F.W. y fenomenal ... noumenon y : Kant, II: 29, 65,

79, 81 f, 86, 147, 164 f, 174 series de, II: 82-86, 91, 96

268

ÍNDICE

fenómeno (*confd*) *también* yo: 31, 60, 72; II: 36 *Ver también* el aspecto{la aparición} phenomenalism: Hume, II: 199, 228; ¡Jacob! en P. de Kant, yo: 170; *también* II: 49, 200, 221 fenomenología, Kant ha propuesto

general, yo: 233, 235 filología, importancia de : Vico, yo:

182, 186 Philopolis, seudónimo de Charles

Gorro{Capó} (q.v).

philosophes, les: Condorcet, yo: 197;

Rousseau, yo: 76 sigs; *también* II: 207 sigs

como estándar de perfección, yo: 187,

190, 192 f *Philosophie de l'histoire*, Voltaire,

I: 192 filosofía: Kant, yo: 220, 224, y

véase abajo como si P., II: 96 P. críticos: Kant, II: 11, 24, 70, 101,

157, 176 y antinomias evitadas por, II: 81 f,

84 sigs objetivos similares de tres

Críticas, II: 142 sucesores de, II: 220 sigs, 229 *Ven también* la división de crítica de Kantian de, yo: 128 f, 137 P. dogmáticos, II: 10 P. esotéricos, yo: 224

desarrollo humano y, yo: 182 hombre f el objeto de, yo: 123, 137 P. medievales, II: 225-28, 242 n. 13 P. modernos, II: 225-29 P. morales, *ver* el ética P. natural, yo: 59 f, 69 y *ven* la Naturaleza, el estudio de P. de la Naturaleza, II: 141 P prácticos: Wolff, yo: 129. *Ver también*

ética P. práctico: Wolff, yo: 129. *Ver también*

133

P. puro, yo: 231; II: 173 realidad y, II: 186 f restringidos a fenómenos: d'Alem-

bert, yo: 60 ciencia del posible: Wolff, yo:

128

P. científico, yo: 60 teología y, yo: 176 f, 212 f; II:

185

P. teórico y P. moral, II: 141 P. transcendentales, yo: 237; II: 27,

173-76

P. vulgar, yo: 224 *también* yo: 145, 165

filosofía de historia: Hegelian, yo: 159; II: 214; Pastor, yo: 165 f, 198-206; Lessing, yo: 153, 198; Montesquieu, yo: 23; II: 214; Voltaire, yo: 192 modelo f en la historia, busque, yo:

73, 175, 192 f; II: 213-16 presuposiciones en, II: 213-16 teología de historia, II: 216 orden{pedido} física armonizada con

orden{pedido} moral, II: 169 physico-teología: Kant, II: 168 física de sigs: Aclaración francesa, yo: 21, 29, 70, 80; Kant *véase abajo*; *también* yo: 164, 181; II: 185 sigs P. empírico, II: 104; como filosofía experimental: Hume, II:

196, 200, 247 n. 5; carácter definitivo omitido, II: 165; libertad omitida, II: 28 f; general P., II: 58; P. matemático, II: 55; sentidos de palabra, II: 58, 101, 240 f n. 63; metafísica de Naturaleza a P., transición de, II: 171 sigs; P. Newtoniano, *ver* la ciencia Newtoniana; juicios *a priori* sintéticos en, II: 17 f; P. universal, II: 58

physiocrats, yo: 71 sigs, 254 *; II: 205 pietism, yo: 123-27, 130, 136, 142, 144,

157 f, 160, 210

piedad, Kant, yo: 214; II: 137

compadézcase, *ver* la compasión

Platón, yo: 116, 146, 175, 182, 186, 236 y matemáticas, II: 38

Platonismo e historia, yo: 175 f

agradable, II: 149 f

complaciendo, la belleza y la moraleja bien son ambos, II: 160

placer: Aclaración francesa, yo: 39, 50, 63; P. estético, II: 148 f, 151 f, 155 sigs; base de moralidad, yo: 122; *también* yo: 124; II: 142, 146, 161

orden{pedido} plebeya, yo: 183, 188, 198

Plotinus (203-69), yo: 176

poesía: Aristóteles, yo: 152, 175; Pastor, yo: 161 f, 164, 166; Vico, yo: 180, 186 sigs, 191; *también* yo: 136, 153,

158 f, 166

historia y, yo: 175, 186 sigs, 191 lengua, poética, yo: 139, 161, 164 filosofía y, yo: 145, 152, 161 Polonia, Rousseau en gobierno de,

I: 77 autoridades políticas: Montesquieu, yo:

27 f; Rousseau, yo: 85 t; *también* II:

206

economía política, yo: 74, 76 filosofía política, Rousseau, yo:

106. *Ver también* la teoría política reforma política, yo: 51, 73, 197, 206 sistemas políticos: Montesquieu, yo:

26 sigs. *Ver también* la teoría política del gobierno: Rousseau, yo: 96,

106, 116; *también* yo: 115, 196; II: 206 política, yo: 22 f, 95, 125, 129, 180. *Ver*

también sistemas políticos pobres, pobreza: Rousseau, yo: 84 f, 113;

también yo: 72, 202 alivio pobre: Turgot, yo: 72 Papa, Alexander (1688-1744), yo: 34, 145, 152

'filósofos populares, el,' yo: 144 positivismo f: Aclaración francesa,

I: 16, 29, 60, 73 P. éticos, yo: 117; Kantianism y,

II: 16, 98, 224; P. lógico, II:

204; P. moderno, II: 98, 204 posesión y propiedad, yo: 101 posibilidad: Kant, yo: 218 f, 230 y

abajo; Wolff, yo: 128 y existencia, II: 89, 92; lógico

P., II: 57, 89; matemáticas y,

I: 140; II: 161; P. positivo, II:

62, 89 postulados de pensamiento empírico en

general, II: 57 postulados de f de la ley moral, *ver* P.

de razón práctica

ÍNDICE

269

postulados de razón práctica: Kant, yo: 239; II: 93, 126-40, 219, 226, 242 n. 31 y *debajo* de extensión de conocimiento, II: 132 f; Dios y, II: 97, 179, 181; una nueva metafísica basada en, II: 133 sigs; de ley moral, II: 132; rechazado: Jacobi, yo: 170; Ideas transcendentales y, II: 97. *Ver también* a Dios, existencia de : postulado de razón práctica; libre albedrío: Kant - como postulados de ley moral; inmortalidad del alma

postulados de inferencia científica: Hume, Kant, Russell, II: 60

Potsdam, yo: 62

pobreza, *ver* pobre

Poder, el Estado como a: Rousseau, yo: 98

poder, sentimiento de, yo: 39

el poder, político, *ve* autoridades políticas

los poderes de la mente, *ver* facultades

poderes, separación de : Montesquieu, yo: 27 f; *también* yo: 37

esfera práctica: Kant, yo: 233

pragmatismo: Kant y, II: 97, 132; *también* yo: 148

rezo, Kant y, yo: 213; II: 136

predicables: Kant, II: 45

praedicamenta: Kant, II: 45=cate-gories (q.v).

predicción: Hume, II: 196; Kant, yo: 216; II: 55, 58 f

armonía preestablecida: Wolff, yo: 130, 132; *también* yo: 136, 141, 237

presentación (*Vorstellung*) II: 31 = representación (q.v).

Precio, Richard (1723-91), yo: 197

sacerdotes, yo: 107, 196; II: 208

príncipe, yo: 111, 144, 179

principio, *a priori*: Kant, II: 8 f, 54-

58, 142, 172 y *debajo* de aplicabilidad, II: 42, 61 PPS morales en razón práctica, II:

102, 133 PPS *a priori* sintéticas, II: 54-58

principio, principios: de contradicción, yo: 127, 141; P. empírico no en ética, yo: 233; de conocimiento: Condillac, yo: 43; P. matemático, II: 55; P. metafísico, II: 192; la moraleja *ve* P. moral; P. de conducta, II: 117, 243 n. 20; de razón práctica, II: 141; de razón pura, II: 74, 61; de razón suficiente, yo: 127, 141; del entendimiento, yo: 236; II: 61, 72; práctico, *ver s.v.*; P. transcendental, II: 73, 93, 144; P. universal, II: 58

principio, práctico: Kant, II: 106 f,

133 y *debajo* de PPS apodictic, II: 116 PPS supremas, II: 120 y *ver* la moraleja

objetivo de principio P., II: 120

impresión, invención de, yo: 197

propiedad privada: Rousseau, yo: 84, 86; *también* yo: 124

privilegio, yo: 70, 72

probabilidad, yo: 61, 127, 195; II: 202

progreso: Condorcet, yo: 196 sigs; II: 214 f; Aclaración francesa, yo: 15, 59, 61, 64, 70, 73, 81, 191 f;

Pastor, yo: 165 f, 199, 203, 205 f; Lessing, yo: 198; Rousseau, yo: 81, 87; Voltaire, yo: 37, 192; *también* yo: 121, 123, 185

ProZ., II: 230 *, 238 n. 2

Prolegomena a cualquier Futura Metafísica, Kant, yo: 226, 238; II: 7, 230*

promesas: Kant, II: 112, 118, 120

propiedades, primitivas y secundarias, yo: 60. *Ver también* la calidad, secundaria

la propiedad, privada, *ve* la propiedad privada

proposición, *ver* el Juicio *excepto*, P. necesario para el pensamiento, yo: 84

etapa{escena} de prosa de desarrollo humano, yo: 161

Protestantismo: ética, yo: 131 f; depravación de hombre, II: 137; sentido de Escritura, yo: 159

providencia, divina, yo: 95, 159, 171,

176, 178 f, 192

por medios naturales, yo: 188, 192, 206

Prusia, yo: 143; Kant en P. del este, yo: 209 f, 214

Academia prusiana de Ciencias, yo: 29, 58, 144 f

Pr. R., II: 243 n. 1

fenómenos psíquicos, *ver* mente, actividades de

fenómenos psicológicos, *ver* mente, actividades de

psicología: Condillac, yo: 17; II: 206; Pastor, yo: 164-68, 201; Tetens, yo: 153 f; *también* yo: 129, 138 profundidad P., II: 195; P. empírico, yo: 74; II: 95, 247 n. 5; facultad P., yo: 163; influencia de, II: 185 f; P. metafísico, *ver* P. racional; el P. es la fisiología, yo: 166, 201; P. racional: Kant, II: 72, 77-80; Idea transcendental de ego y, II: 95f

servicio público, *ver* el bien común

Pufendorf, Samuel (1632-94), yo: 124 f, 183

castigo, yo: 108, 150. *Ver también* sanciones

purificando las pasiones, yo: 153

objetivo: Belleza y, II: 152 sigs; en la Naturaleza, *ver* el carácter definitivo en la Naturaleza; P. natural, II: 162, 164; de seres racionales, *ver* el final; representación de y placer, II: 161

calidades: percepción de, II: 32; principios para categorías de, II: 55 f

calidades: innato, yo: 47; primario, yo: 60 f; secundario, yo: 49, 60

cantidad: negativo, yo: 278 n. 4; principios para categorías de, II: 55 f

Quesnay, Francois (1694-1774), yo: 70-73, 254*

racismo: Pastor, yo: 204 f

Ragusa, yo: 69

ser racional: un final en sí mismo, II: 120; final y medios, II: 120, 123; hombre como a, II: 105; fuente de ley, II: 121; como sujetan y como el soberano, II: 123; sin cuerpo, II: 149

voluntad racional, *ver* van a, racional

270

ÍNDICE

racionalismo: Aclaración francesa, yo: 54, 58, 118; II: 212; Wolff, yo: 126-29, 132, 142; *también* yo: 136, 143, 153

sentidos de palabra, yo: 126, 185; II: 186; B. continental, II: 184-95; método deductivo y, *ver s.v.*; R. dogmático; Kant, II: 81 f, 84, 86. *Ver también* el dogmatismo; en ética, II: 106, 122, 138 f, 206 f; en religión: Pastor, yo: 167; Kant, II: 137; Lessing, yo: 148

el racionalismo contravino: Condillac, yo: 42; Hamann, yo: 159 f, 172; Pastor, yo: 162, 165, 169, 199; Rousseau, yo: 81, 96; Vico, yo: 185, 191; aZso yo: 171 f

racionalidad en hombre y desarrollo humano, yo: 184 f, 200

realismo: Kant, yo: 241; II: 175, 183

y

R. crítico, II: 66

explicaciones de teleología llamada R., II: 167

realidad: sentido de palabra 'verdadera', II: 35; categoría, II: 223; no creado por la mente: Kant, II: 20 f, 36, 221; división de, II: 29; R. empírico, *ver la siguiente entrada*; existencia R., *ver* la existencia; vista{opinión} general de : Hume, Kant, yo: 226; limitado con fenómenos, yo: 86; noumenal R., II: 130, 223; verdaderas cosas, *ver* la cosa en sí mismo; R. espiritual, *ver s.v.*; en ciencia y matemáticas: Vico, yo: 180 f; Ideas transcendentales y, II: 98; *también* II: 57, 227 f

realidad, empírica: Kant, yo: 236; II:

20, 22, 35-38, 57 f, 67 f, 238 f n. 21

empíricamente verdadero, transcendentamente

ideal, II: 36, 41 espacio no euclidiano y, II: 39 f

razón: Aclaración francesa, yo: 15, 41; II: 209; Jacobi, yo: 170; Kant, *véase abajo*; Thomasius, yo: 122-25; Voltaire, yo: 37, 193; II: 209; Wolff, yo: 131, 134, 142; *también* yo: 152, 158, 160

sentidos de palabra: Kant, II: 26, 102; R. discursivo, yo: 170; facultad de : Kant, yo: 168; II: 9; corazón y, yo: 41, 169; más alto R., yo: 169; en desarrollo humano, yo: 187, 192, 197, 201; II: 209; investigación: Kant, II: 9 sigs; límites de, yo: 234; principios morales, fuente de : Kant, yo: 233 f, 238; uso moral de, II: 99 y *ver* R. práctico; varios usos R., II: 102 f, 134, 244 n. 67; R. práctico, *ver la siguiente entrada*; _{R.f} puros *ven s.v.* (*siguiente entrada pero un*); esclavo de pasiones: Hume, II: 208; R. teórico, II: 28, 102, 139; adorado por filósofos, yo: 186, 191. *Ver también* el racionalismo

razón, práctica: Kant, *véase abajo*;

Rousseau, yo: 114 f principios *a priori* de, II: 102, 133, 142; crítica de, II: 106 f; *Crítica de P.R.*, Kant, *ver s.v.*; libertad y, II: 125 f; postulados de, *ver s.u.*; primacía de, II: 133 f, 140; religión y, II: 99;

fuerza de ley moral, yo: 114, 238; II: 103-6, 113, 122 f; realidad espiritual y, II: 28 f, 133, 139; va a y, yo: 114 f; II: 103, 122 f

razón, pura: Kant sentido de palabra, yo: 236; II: 26; axiomas y conceptos de, yo: 236 f; contradicciones de, II: 85 f; crítica. investigación de cal de, II: 9, 72 f; * • *Crítica de P.R.*, Kant, *ver s.v.*;

* ideas de, *ver* la Idea, transcendental; conocimiento metafísico, II: 8, 97; obligación moral, base de, II: 105; principios de, II: 75, 81; superar experiencia, II: 87, 94 f; entendiendo y, yo: 170; II: 26, 72, 74; la unificación de función, II: 74, 95, 97; *también* II: 27, 155

razonando{razonamiento}: lengua y, yo: 168; necesitado para verdad, yo: 163. *Ver también* la demostración

rebelión: d'Holbach, yo: 65; Voltaire, yo: 37

receptividad de la mente, II: 41

la reciprocidad, categoría de, *ve* la comunidad, la categoría de

repetición en historia, yo: 175, 184 f; II: 213

reflexión, mental, yo: 38 f, 42, 121, 123 sigs, 135

reforma: constitucional, yo: 195 f; educativo, yo: 211; político, yo: 51, 70, 73, 197, 278 n. 17; social, yo: 70, 73, 87, 156, 192

Reforma, el Protestante, yo: 122, 179, 206

refracción: d'Alembert, yo: 58

uso reglamentario de Ideas transcendentales, II: 142

Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768), yo: 144 f, 147, 261 f*

reencarnación, yo: 150

reno, objetivo de, II: 162 f

Reiz, II: 156

Rel., II: 243 n. 1

relación: categorías de, II: 52 f, 56, 75; entre objetos, II: 32 f; principios para categorías de, II: 56 sigs; representaciones, la mayor parte de RR. general de, II: 75; RR espaciotemporal., II: 33

relativismo, yo: 24 sigs, 36, 163, 206; II: 186

religión: Aclaración francesa, yo: 13 sigs, 20 f, 23, 52-55, 63 sigs, 118; Hegel, yo: 172, 276 n. 1; II: 137, 139; Kant, yo: 213, 240; II: 28 f, 99 f, 135 sigs, 139, 219, 226; Lessing, yo: 147 sigs; Reimarus, yo: 145, 147; Rousseau, yo: 106 f, 116 R. civiles, yo: 107, 116; sintiendo en, yo: 123, 125; hostilidad a, yo: 13 sigs, 52-55, 63 sigs, 123, 188, 196, 198; II: 207, 210. *Ver también* R. revelado *abajo*; en desarrollo humano, yo: 171 f, 177 f, 184-87, 191, 201, 204; moralidad y, *ver s.v.*; origen de, yo: 186, 201 f; filosofía y, yo: 123, 146, 157 f; II: 139, 219; filosofía de R., II: 99, 137, 208; progreso dificultado por, yo: 64 f, 123, 196, 198; R. revelado: opuesto, yo: 15, 52, 54, 116, 145, 148; II: 136, 246 n.

I

ÍNDICE

271

religión: B. civil (*cont'd*)

agnosticismo: Estado y, yo: 146 f; variedades de, *ver* creencia, religiosas; mundo de ciencia y, yo: 240; II: 226

Religión dentro de los Límites de Razón Sola, Kant, yo: 212; II: 4 j 135 f

religiones: no cristiano, yo: 178; oriental, yo: 194

Renacimiento, el, yo: 197, 206; II: 187

representación: Kant sentido de palabra, II: 31; causa de sentido RR., II: 33, 64 f; facultad de recibir RR., II: 30 f, 41 *ana ve* la sensibilidad; facultad de producir RR., II: 41 *ana ve* el entendimiento; RR imaginativo., II: 68; R. intelectual, yo: 235 f; y objeto, yo: 235 sigs; II: 37, 75 f, 240

n. 30; sentido, R. sensual, yo: 235 f; II: 32 sigs; y sujeto, II: 75; R. subjetivo, II: 31 f; síntesis de, *ver* el concepto, sintetizando la función de ; *también* II: 34

representación de la gente: Rousseau, yo: 102, 113

representationalism, II: 227 f

república, republicanism: Montesquieu, yo: 23 f; *también* yo: 184, 196, 214

república como el estado, *ver* la sociedad, política

República, Platón, yo: 186

r repulsión: de ideas, yo: 201; ley *a priori* de : Kant, II: 173; físico,

I: 64, 69 resurrección de los muertos, creencia en, yo:

20 revelación: Lessing, yo: 148-50, 198;

también yo: 155, 158; II: 216, 226,

247 n. 12 hostilidad a, yo: 15, 52, 54, 116, 145,

148; II: 136, 246 n. 1 reverencia: Kant, para Dios, II: 136;

para ley moral, II: 110, 113 rebelión, *ver* la revolución de rebelión: Rousseau, yo: 113; tipos

de, yo: 175

Revolución de 1688, el, yo: 27 recompensa, *ver* sanciones ricas, riqueza: Pastor, yo: 202; Rousseau, yo: 84 f, 91, 113; *también* yo: 124 riqueza nacional, yo: 51, 71; impuestos del rico, yo: 91 Riedel, Friedrich Justus (1742-85),

I: 144, 162 Riga f, yo: 161, 163 derecho, teoría de : Kant, yo: 240 derechos: Rousseau, yo: 85, 97, 101; Vol-

taire, yo: 37; Wolff, yo: 134 de naciones, yo: 134; de Estado, yo:

100 f, 116 f; de usurpación, yo:

85

robo: Rousseau, yo: 84, 87 Robespierre, Maximilien (1758-94):

Rousseau y, yo: 96, 110, 113;

aZso yo: 195 Robinet, Jean-Baptiste (1735-1820),

I: 68, 252 f * Roger Bacon (c. 1292 de 1214 postes), II:

187

Colegio romano, el, yo: 69 Imperio romano, yo: 178, 184. *Ver también*

Roma, antigua

movimiento romántico, el, yo: 168

Roma, antigua: Pastor, yo: 203-6; Montesquieu, yo: 22, 27; Rousseau, yo: 79, 113

y desarrollo de raza humana, yo: 165, 177 f, 197

Rosenkranz, Karl (1805-79), yo: 57

Rosmini-Serbati, Antonio (1797-1855) y Vico, yo: 188

Rousseau, Jean-Jacques (1712-78), yo: 75-118 (*ver* Contenido, p. 5), 155 f, 161, 197, 211, 254-58 *; II: 208

Confesiones, yo: 78; influencia de, yo: 114-18; Voltaire y, yo: 32 f, 37, 75 f

Sociedad Real, Boscovich y el, yo: 69

RUdiger, Andrew (1673-1731), yo: 140

Rilhrung, II: 152

regla[jefe] de la gente: Condorcet, yo: 196; Pastor, yo: 202; Kant, yo: 203; Rousseau, yo: 115

reglas de conducta no deducible de ley universal, II: 116 f, 243 n. 20

Russell, Bertrand (1872-): en naturaleza de matemáticas, II: 39; en presuposiciones de ciencia, II: 60

Saducees y resurrección: Bayle

en, yo: 20

San Petersburgo, yo: 55, 135 sanciones, moraleja: Kant, yo: 225; II:

135; Lessing, yo: 150, 198 Satán que engaña a hombres, II: 243 n. 9 satisfacción: S. estético, II: 149-54;

S. necesario, II: 153 f Savoyard sacerdote, Rousseau, yo: 94 sigs *S.C.*, yo: 274 n. 1 escepticismo: Aclaración francesa,

I: 21, 60, 63, 118; Hume, II: 226;

Rousseau, yo: 79, 99; *también* yo: 122,

143, 180, 185, 223; II: 184 Schaumburg-Lippe, Conde de, yo: 165 Schelling, Priedrich Wilhelm (1775-

1859) ; Jacob! y, yo: 171 esquema: para *sensa* externo, yo: 227;

de física, II: 172

schemata de las categorías, transcendentales, II: 51-54 schemata de la imaginación, II: 51-

54 schematism: de la metafísica de

Naturaleza, II: 172; y objectifica-

tion, II: 175 esquema, *ver* el esquema Schiller, Priedrich (1759-1805), yo:

277 n. 5

Schlegel, A. W. y P., yo: 168 Schmidt, C. A. E., seudónimo de

H. S. Reimarus, yo: 145 Scholasticism: y Wolff, yo: 126, 128-

31; *también* yo: 121, 123 Schopenhauer, Arthur (1788-1860), yo:

48; II: 245 n. 35 ciencia: Aclaración francesa, yo:

18, 20 f, 58-61, 70, 73; Kant, yo: 210, 215, 223, 229, 237 f, 240; II:

19, 29, 58 sigs, 96, 101, 143 f, 167. *Ver también* el conocimiento científico; Vico, yo: 180 sigs, 185, 187; Wolff, yo: 127; *también* yo: 175, 194; II: 209, 219

deducción de metafísica, II: 192; y educación, yo: 167, 196; S. empírico, yo: 127, 228 f; fi-

272 ÍNDICE

ciencia (*cont'd*)

nality de Naturaleza y, II: 165 sigs; fundaciones de, II: 27, 60; Dios y, II: 144, 165; método de, yo: 66 f, 231; II: 8; y moralejas y religión, *ver* el mundo de la ciencia y el mundo moral; S. natural, yo: 231; H: 71 y *ver* la física; S. newtoniano, *ver s.v.*; progreso en: Kant, yo: 215 f, 223; II: 7; aZso yo: 70, 72; II: 209, 218; S. puro de Naturaleza, II: 58 sigs; Juicios *a priori* sintéticos en, *ver s.v.*; y teología, II: 165; unificación, ensanchamiento de leyes empíricas, II: 143 f. *Ver también* la Naturaleza, la filosofía de

ciencias y artes: Rousseau, yo: 78-81; *también* yo: 140, 144

la concepción científica del mundo, *ver* el mundo de la ciencia

método científico, yo: 66 I, 232; II: 8

perspectiva científica, filosofía francesa y, yo: 15, 21, 56, 59 sigs, 74

filosofía científica: d'Alembert, yo: 59 f. *Ver también* la ciencia

Scotus, John Duns (d. 1308), yo: 128, 219; II: 225

Escrituras, el Santo: Kant, yo: 212; II: 136; *también*, yo: 148, 157, 159, 166

escultura, yo: 152, 162

laicismo, yo: 123,133

mí, el : Descartes, II: 66, 189; Hume, n: 197 sigs; los Kant *ven* el ego; *también* yo: 72, 155. *Ver también* *cogito, ergo sum*

autoconquista, II: 108, 114, 118 valor moral de, II: 109 sigs

cohibición: Kant, n: 67 f; *también*, yo: 45, 129, 140, 154. *Ver también* *apperception*, *transcendental*

autocreación, II: 175, 178

autodefensa, yo: 133

perfeccionamiento personal, *ver* la *autoperfección*

interés propio, *ver* el *vender-amor*

amor propio como motivo básico: Aclaración francesa, yo: 50 f, 57, 64; Kant, II: 136; Rousseau, yo: 83, 92 sigs, 104

autoorganización, II: 163 f

autoperfección, yo: 82, 131, 133, 146, 154; II: 183

autopostular, II: 175, 182

instinto de conservación: d'Holbach, yo: 64; Kant, II: 109; Rousseau, yo: 83, 92, 94, 97 1; *también* yo: 64, 133

autoproducción II: 163

amor propio, yo: 125

sacrificio: Diderot, yo: 57; Tho-masius, yo: 124

egoísmo: Rousseau, yo: 94. *Ver también* el *egoísmo*

sensación: Condillac, yo: 44-49; Aclaración francesa, yo: 31, 50, 58, 62; Kant *véase abajo*; *también* yo: 137, 163, 166

afecto de sujeto por objeto II: 301, 33, 64; S. externo, II: 331; S. indeterminado, II: 25; S. interno, II: 33 f; límite de empíricamente verdadero, II: 58; S. en materia{asunto}: Maupertuis y La Mettrie, yo: 30, 62; objeto de, II: 55 f; poder de recibir SS.,

II: 41; principio de causalidad y,

II: 64; espaciotemporal, II: 33 datos del sentido, II: 32, 200 f, 220. *Ver también* experiencia del sentido de sensación: Condillac, yo: 43;

Kant, II: 24 f, 31 sigs; *también* yo: 139 f.

Ver también el conocimiento de sentido de sensación, *ver* el conocimiento,

sentidos, humano, yo: 66, 122, 137 f, 160 conocimiento de, *ven* el conocimiento, el sentido. *Ver también* la *sensación*; *sensibilidad*

sensibilia, *ver* el objeto del conocimiento de sentido

sensibilidad: Kant, yo: 226, 229, 234 f, 237; II: 21, 24, 27, 30 f, 33 sigs, 38, 41, 63, 95; Rousseau, yo: 96; aZso yo: 137 f, 155 sentido, II: 30

mundo sensible: Kant, yo: 228, 230; II:

181. *Ver también* 'En la Forma y

Principios del Sensible y

Mundo Inteligible,' Kant

sensus communis, ver el sentido común

sentimiento: Rousseau, yo: 93, 96, 114.

Ver también el sentimiento de siervos, servidumbre, yo: 183, 188 Shaftesbury, tercer conde ol (1671-

1713) ¡!: 54, 58, 139,233 Shakespeare, Guillermo, yo: 144, 152,

158, 165

vista, sentido ol: Condillac, yo: 46 signo y conocimiento, yo: 42, 84, 277

n. 1

ser simple, ver la sustancia, la simplicidad simple, la virtud humana: Rousseau,

I: 80, 86, 94 pecado, original, ve s.v. *Sinnlichkeit*, ver la sensibilidad *Sittenlehre*, Thomasius, yo: 124 esclavitud: Rousseau, yo: 841, 97, 99,

1011, 114; también yo: 165 origen ol, yo: 84 sigs, 196 olor, sentido ol: Condillac, yo: 44-47 Smith, Adán (1723-90), yo: 71, 144 Smith, Norman Kemp: en categorías, II: 53 1; *Crítica de Razón Pura*, II: 236», 238 n. 1, 242 n. 16 contrato social: Hobbes, yo: 85; 971; Rousseau, yo: 85-88, 97-102, 104, 1071, 1141, 118; Wolff, yo: 133; también yo: 70, 185, 191; II: 206 descendientes e individuos, yo: 1011; y el general va a, yo: 98, 100, 108

Contrato de Soctaz, Rousseau, yo: 77, 81, 88, 91, 95-102, 114, 255 *, 274 n. 1

social bueno, ver el bien común orden{pedido} social: Rousseau, yo: 97, 116 organización social, yo: 123, 186 1, 203 relorm sociales, ver relorm, socialismo social, internacional: Rousseau,

I: 114

sociedad: Rousseau, yo: 78-90, 96 f, 100, 106, 109; también yo: 125, 185189, 2021

S. civil, yo: 99 f; Ireedom en, yo: 99, 108 1, 117; individuo en, ver s.v. : lengua y, yo: 84; necesidad de, yo: 40, 100, 105, 125; origen ol, yo: 185, 202 y ver el contrato social; SS. parcial en Estado, yo: 106, 116;

sociedad (*cont'd*)

S. político: Rousseau, yo: 85 sigs, 97-100, 111 sigs; reforma de, ver la reforma, social; S. de naciones, yo: 113, 204 y ver el Estado mundial; transición del estado de la naturaleza a, ver la naturaleza, el estado de ; S. universal, ver el Estado mundial

sociología, yo: 74; II: 185

solipsism, II: 200 f, 222

Solon (c. 640-559 a. de J.C.), yo: 117

sofisma, razonamiento sofista: Kant, II: 72 f, 77

alma, humano: Aclaración francesa, yo: 34 f, 48 f, 57, 62, 82 f; Aclaración alemana, yo: 129, 135, 146, 152, 154 f; Pastor, yo: 166, 201; Kant, yo: 232; II: 25, 28, 77, 98, 239 n. 10, 242 n. 39. Ver también el ego; también yo: 176

cuerpo y, ver el cuerpo y el alma; idea de, ver el alma, la Idea transcendental de ; inmaterial, ver espiritual *abajo*; inmortalidad, ver s.v. ; simple, yo: 129, 154 f; II: 77; espiritual, yo: 34, 48 f, 57, 82, 155, 202; II: 28; espiritualidad negada, yo: 63, 140

alma, Idea transcendental de : Kant, II: 25 f, 76, 78 sigs, 95 sigs, 133

soberanía: Hobbes, yo: 99; Rousseau,

I: 89, 98 f, 102 f, 111 S. nominales y verdaderos f, yo: 103; de la gente entera, yo: 102 sigs, 106 f, 111, 113 sigs, 117

'espacio: Boscovich, yo: 69; Pastor en Kant, yo: 167; Kant, yo: 225; II: 30-41, 82, 171 y *debajo* de S. absoluto, yo: 225; antinomias de, yo: 226 f; Berkeley y Descartes, Kant en, II: 66 f; vacie S., ver el vacío; S. Euclidiano y no euclidiano, II: 39 sigs; exposición de, metafísico, II: 34; exposición de, transcendental, II: 36; idea de, yo: 221, 225 f, 234; II: 34; no ilusión, II: 36, 66 f; intuición, pura *o a priori*, yo: 226 sigs; II: 25, 34, 36 f, 67, 69, 175; matemáticas y, II: 36-41; particular, no concepto general, yo: 227; II: 34; fenomenal, yo: 226; II: 217; ¿verdadero o ideal? Yo: 226 f; II: 35, 41, 67, 81, 217

Esparta, antigua: Rousseau en, yo: 81, 87, 113, aZso yo: 185

Spaventa, Bertrando (1817-83), yo: 188

creación especial: Piel de ante en, yo: 68

especies: Piel de ante en, yo: 67 f

especulación, teológica, yo: 150

discurso: Hamann, yo: 158; Rousseau, yo: 83

Spinoza, Baruch (1632-77): Pastor en, yo: 165, 168; Kant en, II: 167; Lessing, yo: 147, 151; *también* yo: 121, 135, 147; II: 225

y racionalismo, yo: 42; II: 186, 189, 195, 206

Spinozism: Jacobi en, yo: 169, 171; Lessing, yo: 147, 151; Voltaire, yo: 33

espíritu (*Geist*), II: 159

espíritus, *ver* la realidad espiritual

realidad espiritual: Jacobi, yo: 170; Kant

El ÍNDICE 273

abajo; *también* II: 227 juicio estético y, yo: 239; II: 147, 159; conocimiento conceptual, yo: 230 sigs, 237; II: 25, 61, 72; conocimiento (general), yo: 224, 232 f; II: 57, 176; en hombre, II: 181 y *ver* noumenon, hombre como; metafísica y, yo: 223 sigs, 230, 237; II: 9-12, 25, 97; moralidad y, yo: 225, 239; II: 130-35, 139, 160. *Ver también* substrate supersensible; libre albedrío: Kant, noumenal F.W. y...; postulados de razón práctica

espontaneidad: libertad de, *ver s.v.*; de poder de representación, II: 47

Estado, el : Rousseau, yo: 81, 87-92, 98, 100, 104-8, 111 sigs, 116, 118; *también* yo: 133 f, 142, 276 n. 36; II: 160

Iglesia y, yo: 106 f; libertad en, *ver* la sociedad, la libertad en; el general va a de, yo: 88 sigs, 104-7; nacionalidad renounceable, yo: 101; S. moderno, yo: 202 f; una moraleja ser, yo: 104 f, 115; S. racional, yo: 203 f; teoría orgánica de, yo: 115; sociedades parciales en, yo: 106 f, 116; S. supremo, *ver* el Estado mundial. *Ver también* el gobierno; sociedad, política

el estado de la naturaleza, *ver* la naturaleza, el estado de

Estados, grandes, yo: 112 f, 115, 134

Estados, pequeños, yo: 111 sigs, 115

estatua, sensible: Condillac, yo: 44 sigs, 48, 66

Estoicos, yo: 176; II: 122, 129

Estrasburgo, yo: 164

Sturm und Drang movimiento, yo: 117, 168

Suarez, Francis (1548-1617), yo: 128

saber{conocer} sustancial: Kant, II: 19, 30

y *abajo*

las condiciones de saber{conocer}, *ver s.v.*; no creativo, yo: 235, 240; II: 20 f, 63; creativo según Idealistas, II: 221 f; Idea de, alma *de Abeja*, Idea transcendental de ; paralogism de, II: 78; autopostular, II: 174 sigs; sustancial, II: 225 y *ver* el ego, sustancial; unidad de, *ver* apperception, transcendental; *también* (*no* Kant), II: 77, 189, 200, 228

sometimiento: Declarar, *ver* sujetos de Estado; a la ley, *ver* la obediencia

sujetos de Estado: Rousseau, yo: 98, 103, 111

sublime: Kant, yo: 222; II: 152, 155 sigs; matemático y dinámico, II: 156; objetos naturales y, II: 156, 157

sumisión, *ver* el sometimiento

sustancia: Kant *todos debajo a menos que*

por otra parte notado: Wolff, yo: 128 antinomia f de, II: 82; S. compuesto, II: 82; concepto de : Condillac, yo: 44; Kant, yo: 230 f; II: 11, 25, 52 sigs, 71, 75, 78, 98; ego como: Hume, II: 199; Kant, *ver s.v.*; Dios como, II: 99, 174, 178, 182; S. infinito, II: 167; permanente, II: 52 f, 56 f, 77; mí como, *ver el ego encima*; S. simple: Kant, yo: 220; II: 77, 82; Wolff, yo: 129; aZso (*no Kant*), yo: 60, 62, 68; II: 196

274 ÍNDICE

éxito en vida una señal del favor de Dios, yo: 123 sucesión: Kant-causalidad y, II:

53; *modo* de tiempo, II: 56; y

permanencia, II: 67 razón suficiente de mundo: Kant, yo:

216; Wolff, yo: 127, 130 razón suficiente, principio de : Cru-

sus, yo: 141; Wolff, yo: 127 suicidio: Kant, II: 109, 120, 243 n. 32 Sulzer, J. O. (1720-79), yo: 161 *summum bonum*, II: 128 sigs, 132, 134 sol f, el movimiento de la tierra por ahí, II: 20 Superhombre, yo: 167

sobrenatural, el, yo: 145, 192; II: 209 realidad supersensible, *ver* espiritual

realidad "substrate supersensible"; Kant, II:

147, 160, 164 f, 168, 223 superstición desacreditada: Pastor, yo: 166,

199; *también* yo: 55, 70, 80; II: 207 f Swedenborg, Immanuel (1688-1772),

Kant en, yo: 224

Suiza: Rousseau, yo: 111, 113 silogismo, inferencia silogística:

Kant, yo: 217; II: 73 sigs S. disyuntivo, II: 87, 241 n. 7 símbolo, simbolismo: Kant, II: 160;

también yo: 42, 163, 277 n. 1 conocimiento simbólico de Dios, II: 88,

170

lengua simbólica, II: 195 compasión, *ver* la síntesis de compasión hola conocimiento, *ver bajo*

síntesis de conocimiento en filosofía, sintética

método: Aclaración francesa,

I: 16, 43; Hume, II: 197 f; Kant,

I: 219 f; II: 95 síntesis: del distribuidor, *ver* el distribuidor;

de percepciones, II: 56 juicio sintético: Kant, II: 15;

los juicios existenciales son S., II:

90 sintético *a posteriori* juicio:

Kant, II: 15 sigs, 202 juicio *a priori* sintético: Kant,

II: 16-19, 69 en estética, II: 158; causalidad,

principio de, II: 16, 191, 202 f;

controversia sobre, II: 16, 203,

224; en matemáticas, II: 17, 27,

37 f, 40, 203; en metafísica, II:

19, 69, 80, 191; en asuntos morales,

II: 18, 102, 105, 119, 124, 126; en

física, II: 18, 27, 58, 71, 218;

también II: 191 principios *a priori* sintéticos, II: 54-58, 102, 175 sistema, filosófico: Kant, II: 173;

también yo: 15, 42, 59, 157, 165 *Systeme de la nature*..., d'Hol-
el bach's, yo: 56, 63, 65; II: 208 sistematización: Kant, II: 73, 75 f,
80, 85, 101, 158 f

por razón pura, II: 95, 97, 99; racionalistas y, II: 186

Tacitus, yo: 182

gusto, estético: Kant, yo: 234, 239;

II: 146, 148 f; aZso yo: 142 y calidad moral, II: 160. *Ver*

también gusto, juicio de gusto, juicio de : Kant, yo: 239; II:
146-61, 170

antinomía de, II: 159; desinteresado, II: 150, 154, 160; y noumena, II: 159, 170; subjetivo, II: 146, 148, 154, 157 f, 160 f; validez universal de, *ver*
la belleza, universalmente complaciendo

gusto, sentido de : Condillac, yo: 46

impuestos: Rousseau, yo: 91; Turgot, yo: 71 f

enseñanza, yo: 155 f

teleología, *ver* el carácter definitivo en la Naturaleza; objetivo

Tetens, Johann Nikolaus (1736-1807), yo: 154 f, 263 f*

Los caballeros teutónicos culparon, yo: 204

teatro, Rousseau en, yo: 77

robo: Rousseau, yo: 84, 87

teísmo: Kant, II: 167 f; deísmo llamado T., yo: 22

theodicy, *ver* la teología natural

teología: Kant, yo: 212; II: 93 f, 97, 168 sigs, 185; Thomasius, yo: 123, 125; aZso yo: 19, 147, 150, 161, 166, 197; II: 205, 207 f, 226 ethico-T.,
ver T. moral *abajo*: T. moral, II: 93 f, 97, 169 f; T. natural, *ver* s.v. ; T. filosófico, *ver* T. natural; y filosofía, yo: 176 f, 213; II: 185; filosofía de
historia y, yo: 176-79, 192, 198; II: 213-16; physico-T., II: 168 sigs; T. racional, *ver* T. natural; T. transcendental, II: 93 y *ver* T natural.

esfera teórica, yo: 233

cosa, externa: Kant, II: 31 sigs, 36, 64-69

cosa en sí mismo: Jacobi, yo: 170; Kant,
I: 229, 232; II: 9, 21 f, 36, 71 f,
86, 175 sigs "y *abajo*

conocido: Jacobi, yo: 170; *también* II: 70

desconocido: Kant, yo: 236 f; II: 25,
31, 37, 81

X incognoscible, II: 62, 64, 66 aspecto{aparición} y, II: 62, 176 existe, yo: 240; II: 36, 175 Dios f como, II: 65

inconsistencia, Kant, yo: 170, 240; II: 64 f, 176, 220 f

la cosa, material, *ve* cosas materiales

pensamiento: Kant, II: 24, 41, 43, 174. *Ver también* el entendimiento

tercer término en juicio *a priori* sintético, II: 124

Tomás de Aquino, San (1225-74), yo: 128 f, 219; II: 81, 211, 225 sigs, 248 n. 17

Thomasius, Christian (1655-1728), yo: 121-26, 130, 258 f*

Thomasius, Jakob, yo: 121

Thomism, yo: 128 f

pensamiento

las condiciones de la posibilidad de, *ver* la deducción de categorías; T. empírico, II: 57 f; y lengua, yo: 168; en materia{asunto}, yo: 34, 56 f, 66; poder de, *ver* el pensamiento; secretado por cerebro, yo: 65; de sensación sola, yo: 56 f, 62; *TT. sin el contenido son vacíos, * II: 42

Thiimmig, Ludwig Philipp (1697-1728), yo: 135

tiempo: Pastor, yo: 167; Kant, yo: 220 sigs, 234; II: 31, 33-36, 52, 67 y *abajo*

El ÍNDICE 275

tiempo (*cont'd*)

antinomias de, yo: 226 f; II: 80 sigs; condición de sentido interno, yo: 227; II: 33 sigs; exposición de, metafísico, II: 34; exposición de, transcendental, II: 36; finito o infinito, II: 80 f; intuición, pura *o a priori*, yo: 226 sigs; II: 25, 34, 36, 175; *modi* de, II: 56; particular, no concepto general, yo: 227; II: 35; y permanencia, II: 67; ¿verdadero o ideal? Yo: 226 f; II: 35 f, 41, 217

tolerancia: Aclaración francesa, yo: 19 f, 32, 37 f, 70, 73; II: 209; Aclaración alemana, yo: 143, 147; Vico, yo: 184; Voltaire, yo: 32, 37 f

Torricelli, II: 23

totalitarismo, yo: 116

totalidad: Pastor, yo: 171; Kant *abajo* de seres, II: 173; categoría de, II: 46; de noumenal y realidad sensible, II: 174, 181 f

toque, sentido de : Condillac, yo: 46, 49

comercio, yo: 71 f

tradición, nacional, yo: 116

tragedia, catarsis por: Lessing, yo: 152 f

tranquilidad de alma, yo: 124

superior: metafísica, II: 27; uso de Ideas, II: 26, 78

transcendental: sentido de palabra, II: 46, 239 n. 35; pista, II: 44; Idea, *ver* la Idea, transcendental; Ideal, *ver* a Dios, Idea transcendental de ; pregunta, II: 10; conocimiento, II: 239 n. 35

Transcendental Estético: objetivo de, II: 33; tratado, II: 30-41; *también* II: 26, 71

Transcendental Analítico{*Analítico*}: tratado, II: 41-70; aZsoII: 27, 71

Dialéctica Transcendental: sentido de, II: 72 f; objetivo, II: 27, 43, 72; tratado, II: 71-100; *también* II: 28

doctrina transcendental de alma, mundo, Dios, II: 77

Doctrina Transcendental de Elementos, II: 26 f

Doctrina Transcendental de Método, II: 27

Lógica Transcendental, II: 27, 42, 72

transformism no en Piel de ante en, yo: 68

Tratado sobre Metafísica, Voltaire, yo: 33-36

triadic: esquema de categorías, II: 46; desarrollo de Hegelian, II: 46

triángulo: Kant, II: 37, 54 y *abajo*;

también II: 187

T. isósceles, II: 22, 37; y círculo, II: 161

tribu, familia y clan, yo: 202

verdad, absoluta, yo: 163; TT contingente., II: 189; deber de decir a T., II: 101; TT. eterno y prueba de Dios, yo: 218 f; TT necesario., II: 189; TT. de hecho y de razón, yo: 127 f; II: 189; aZso yo: 67, 121, 123, 149, 180 f; II: 96 f, 186

Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von (1651-1708). Yo: 121, 126

Tubingen, yo: 135

Turgot, Anne Robert Jacques (1727-

81), yo: 54, 70-73, 195 sigs, 254 *; II: 207

tipos, la teoría de Montesquieu de, yo: 25 tiranía se distinguió del despotismo: Rousseau, yo: 276 n. 36. *Ver también* el despotismo

no condicionado: Kant-buscado por razón pura, II: 74, 87; *también* II: 77, 81, 85, 128. *Ver también* la unidad, el entendimiento no condicionado: conceptos de Kant de, *ver* el concepto *a priori*; crítica de, II: 72 f; depende del sentido, II: 13, 24, 30, 42; diferencia de razón, yo: 170; II: 26, 72, 95, 142; diferencia de sentido, yo: 160, 232; II: 25, 95; juicio y, II: 142; uso lógico de, yo: 228 f; fenómenos su objeto, II: 73; principios, *ver s.v.*; sintetizar la función, *ver conforme* al concepto *a priori*; *también* yo: 237; II: 21, 43 f

No tilín, II: 67 inquietud, yo: 47

unificación por Ideas: Kant (para TT. de otros modos, *ver* la síntesis), II: 25, 78, 90, 95 sigs, 99, 175 de Naturaleza, II: 145 uniformidad de Naturaleza: d'Alembert,

I: 60; Hume y Kant, n: 59 unidad f de apperception, *ver* apperception,

categoría transcendental de, II: 44, 46, 78 del conocimiento, *ver* apperception,

transcendental de Naturaleza, II: 143 U. sistemáticos f, II: 95 f, 99 U. no condicionados: tres clases de, II: 75 f. *Ver también* la Idea, transcendental; buscado por razón pura, II: 87, 91, 97 principios no condicionados de, II: 25

y *ver* la Idea, transcendental de libertad y necesidad, II: 141 *también* II: 83 universalidad: los Kant no conocidos de la experiencia, *ver* el juicio, universal; de ley moral, yo: 238; II: 111-23; de declaraciones científicas, yo: 216; U. estricto 'y asumido', II: 13, 16 universals: particular en U., H: 143; poesía y, yo: 175; problema de, II: 225

universo, el : Idea de, II: 174. *Ver también* el mundo; como pensado por hombre. II: 182; orden{pedido} de, II: 204 universidades: la filosofía dio clases en, yo: 121, 126; UU alemán., yo: 126 sigs, 135

altruismo: Thomasius, yo: 124 *Urteilskraft*, II: 142 útil, sentidos de : Wolff, yo: 133 usurpación: Rousseau, yo: 84 f, 276 n.

36

usus elencticus, yo: 232 utilitarismo: Helvetius, yo: 50 f; Vauvenargues, yo: 40; Wolff, I* 132 f; *también* II: 139, 211 vista{opinión} de filosofía, yo: 121 sigs

vacío: Kant, II: 81; Voltaire, yo: 33

276

ÍNDICE

vagabundos, hombres primitivos como, yo: 183, 185

Vaihinger, Hans (1852-1933), II: 96

validez, objetivo: Kant, II: 47, 50, 59

valor: absoluto y relativo VV., II: 120; noumenal VV. fenomenalmente expresado, II: 147, 153; y placer, II: 149. *Ver también* bueno

vanidad beneficiosa, yo: 40

Vauvenargues, Luc de Clapiers de (1715-48), yo: 38-41, 118, 247 *; II: 208

Venecia, Rousseau en, yo: 75

Venus; tránsito de, yo: 69; 'V. terrenal y divino,' yo: 146

Verbindung, II: 30

verificación, II: 202

Vermb'gen, II: 37

Vernet, Señora, yo: 196

Vernunft: distinguido de *Ver-soporte*, yo: 169; II: 26, 72; tres sentidos de, II: 26. *Ver también* la razón

Vernunftlehre de C. Thomasius, yo: 122 f

Verstand, *ver* el entendimiento

Verstandeswesen, II: 61

principio de *factum de verum*, yo: 181

vicio: Rousseau, yo: 80, 83 f, 93 f; Vauvenargues, yo: 40

Vlco, Giambattista (1688-1744), yo:
179-89, 191, 193 f, 270 f * Autobiografía, yo: 182, 188

Viena, Boscovich en, yo: 69

virtud: Kant, yo: 240; II: 110, 128-31; Rousseau, yo: 79 f, 88, 93 f; también yo: 50 f, 124, 126, 132, 143 V. cívicos, yo: 23; bien común y, yo: 40, 50 f; complete o V. perfecto, II: 110, 130 f; felicidad y, II: 128 sigs; inmortalidad y, II: 130 f

visiones, Kant en, yo: 223 f

fuerza vital, yo: 200

voz de la gente la voz de Dios, yo: 88

vacío: Kant, II: 81; Voltaire, yo: 33

volcanes: Kant, yo: 215; II: 245 n. 35

volición: Kant

principio subjetivo de o máxima (q.v.), II: 113; principio objetivo o ley moral, II: 113

Volksschulen, yo: 156

Voltaire, Francois Marie Arouet de
(1694-1778), yo: 31-38, 191-95 Condorcet y, yo: 195, 197 f; como historiador, yo: 190-95; Rousseau y, yo: 75 f; *también* yo: 13 f, 18, 20, 38, 51, 54, 65, 72, 143; II: 208 f

voluntarism: Condillac, yo: 48

Vorstellung, II: 31 y *ver* la representación

vortices, la teoría de Descartes de, yo: 21, 28

votación por ciudadanos: Rousseau, yo: 106 sigs, 115

vox populi vox Dei, yo: 88

W., yo: 278 n. 1

Walpole, Horace (1717-97), yo: 63

-war: Kant, II: 121; Rousseau, yo:

83 sigs, 112; cZsol: 80, 125 guerra civil, yo: 98, 112 Warens, Baronne de, yo: 75

riqueza, *ver* rico, riqueza

peso, idea de, II: 15

Weimar, Pastor y, yo: 166 sigs

bienestar, general, yo: 52, 58, 61, 64

Weltgeist, yo: 278 n. 19

Weltwesen, II: 181

Whitehead, Alfred North (1861-

1947), II: 185 Wieland, Christoph Martin (1733-

1813), yo: 144

va a : Condillac, yo: 45, 47; Kant, II: 107 f, 131 y *abajo*; Rousseau, yo: 87, 95, 107 y *abajo*; Tetens, yo: 154; Thomasius, yo: 124; Wolff, yo: 130 sigs

autonomía de, *ver* W. común W. autónomo, yo: 88, 124 general W.: Rousseau, yo: 76, 91, 95, 102, 110 f, 117 y *abajo*; encontrado contando votos, yo: 107, 109; infalible, yo: 96, 103-6, 107, 115; de naciones: Wolff, yo: 134 sigs; contrato social y, yo: 98, 100 f, 108; fuente de ley moral, yo: 114; II: 122 f; del Estado, yo: 88 sigs, 104 sigs

W. bueno: Kant, II: 107 f, 123 actos para bien de deber, II: 108, 110, 113 f; no para 'interés', II: 121; calidad de W. de Dios, II: 108, 135 heteronomy de : Kant, II: 121 f,

125 W. santo: Kant, II: 108, 110, 114,

130 f

humano W.: Kant, II: 103, 114, 117 y *abajo*; Vico, yo: 180, 188; Wolff, yo: 131 f

autonomía de, *ver* a W. autónomo; es malo: Thomasius, yo: 124; error y, yo: 200; libere el acto de : Rousseau, yo: 110; noumenal y determinación fenomenal, II: 127; fuente de ley, II: 121

moraleja W.: Kant, II: 121 f van a de todos: Rousseau, yo: 103 sigs, 107;

II: 123

de naturaleza, yo: 90 W. particular: Rousseau, yo: 88,

101-6, 109, 111; II: 122 razón práctica y, II: 103, 122 W. racionales: razón de Kant=practical, II: 123, 125; *también* II: 103, 121, 124; Rousseau, yo: 114 verdaderos W., yo: 108 Winckelmann, Johann Joachim

(1717-68), yo: 152 sabiduría, yo: 182, 186, 220 Wittgenstein, Ludwig (1889-1951),

II: 78

Wolff, Christian (1679-1754), yo: 126-37, 140-43, 157, 159, 161, 163, 259 f *; II: 206

Kant y, yo: 216 sigs, 221; II: 10, 105, 122; Leibniz y, yo: 126, 128 sigs, 135, 142. *Ver también* la filosofía de Leibniz-Wolffian; influencia De, yo: 135-39, 142, 146, 161, 210 Fragmentos Wolffenbuttel, yo: 145, 148 maravilla en el sublime, II: 155 palabras f, yo: 50, 84. *Ver también* el trabajo de lengua, II: 158

mundo, el : arquitecto de, II: 93, 168; W. empírico, *ver* la realidad, empiri-

El ÍNDICE 277

mundo, (*cont'd*)

cal; mal en: Wolff, yo: 130; W. externo, *ver* s.v.: Dios, relación: Kant, II: 92 f, 173 f, Beimar, yo: 145, Rousseau, yo: 95, Voltaire, yo: 33. *Ver también* la providencia, divina; Dios, W. no de-ducible de, II: 189. *Ver también* finito siendo; W. inteligible, *ver* s.v.: inteligible o racional, II: 187 f; limitado a tiempo, II: 19, 80 f; limitado en espacio, II: 80; hombre el objetivo de, II: 169; W. necesariamente y W. de libertad, yo: 216; II: 139 sigs, 181 sigs, 218; nou-menal W., *ver* s.v.; fenomenal y noumenal, II: 81, 169 f, 176; W. de ciencia y W. moral, yo: 215 f, 239; II: 28 f, 139 sigs,

161, 218, 226; W. sensible, *ver s.v.*; razón suficiente de : Wolff, yo: 127,

130; sistema de : Kant, II: 26, 92, 95 f, Wolff, yo: 127, 130, *también yo:* 141, 145, 151, 169; II: 188; Idea transcendental de : Kant, antinomias de, II: 80-87, 242 n. 39, e Idea de Dios, II: 181; y universo, II: 182, *también II:* 26, 76 f, 95 f, 173-77; *también yo:* 136, 200, 276 n. 11; II: 189, 199, 204, 228 *Ver también* la Naturaleza (como la totalidad)

alma mundial, II: 167

espíritu mundial, yo: 278 n. 19

Estado mundial, yo: 90, 134

sabiduría mundial: Kant, yo: 220

adore, *ver* la religión

valor, *ver* el valor

escritura, alfabético, yo: 197

Zeus, yo: 187 *Zwischenbegriff*, II: 172 f